مصطفى بن حمزة

مقاربات في المسألة الأخلاقية





المحتويات

مقاربات
في المسألة الأخلاقية

مصطفى بن حمزة



مقدمة

حين أنزل الله تعالى قوله **﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم﴾** [سورة إبراهيم 5] فإنه قد كشف بذلك الخطاب عن أن رسالة الأنبياء هي رسالة بيان بالمفهوم العام للبيان، وهو بيان يستوعب كل الأسئلة التي يمكن أن تطرح على الفكر الإنساني، بما فيها تلك الأسئلة المتعلقة بالوجود وبالمعرفة والقيم.

فبخصوص أسئلة الوجود فإن الأنبياء قد بينوا منشأ الحياة وغايتها، ومصير الإنسان ومآله بعد الوفاة، وأبرزوا حقيقة الموجود الأول الذي انبثق عن وجوده كل موجود، وهو الخالق سبحانه.

وبخصوص أسئلة المعرفة التي تشغل الإنسان، فقد حددت النبوات مصادر المعرفة وحقائق الأشياء، بما فيها حقائق الكون وأسراره وحقيقة المبعث والجزاء وكل ما لا يتوصل إلى معرفته إلا بإخبار الوحي.

وبخصوص أسئلة القيم فإن النبوات قد حددت معاني الخير والشر، والفضيلة والرذيلة، وبهذا الامتداد والشمول كان البيان عاما شاملا ومستوعبا.

ومن أجل أداء الأنبياء لرسالة البيان والبلاغ، فقد كان توسلهم بالمتن اللغوي المشترك بينهم وبين أقوامهم أمرا ضروريا، فكان النبي لا يستحدث لغة جديدة، وإنما يوظف اللغة المتداولة بين قومه، ذاتها بعد أن يعمد إلى إفراغ بعض ألفاظها من المضامين والحمولات المناقضة لتوجهات الرسالة، ثم يعيد تعبئتها وشحنها بمضامين جديدة، مستقاة من توجهات الرسالة.

والمقتضى المنطقي لهذا الاستعمال اللغوي هو أن يكون الأنبياء الذين ارتحلوا عن أقوامهم وهاجروا إلى جهات أخرى، متعددي اللغات بالضرورة، وإلا لم يتمكنوا من التواصل ومن البلاغ والبيان.

فقد كان إبراهيم عليه السلام عراقيا يحمل اسمه بصمات السريانية، وقد ارتحل عن قومه بعد أن حاولوا إحراقه، فغادرهم وهو يقول:﴿إني ذاهب إلى ربي سيهدين﴾[سورة الصافات 99].

وزار إبراهيم مصر وتزوج من أهلها، فكان من الضروري أن يخاطب المصريين بلسانهم، ثم ذهب إلى بلاد العرب أكثر من مرة وتزوج بها وابتنى بها الكعبة المشرفة، فكانت وسيلته في ذلك ولا بد أن يخاطب الناس بلسانهم.

وانفصل يونس عن قومه وركب البحر فالتقمه الحوت وهو مليم، وأقام مع قوم آخرين أدى إليهم رسالة البيان، فكانت لغته الجديدة غير لغته القديمة مع قومه السابقين.

وفي حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم تأكدت مهمة الاشتغال بضبط دلالات اللغة، فكان القرآن يتنزل ليضخ معاني التوحيد وحقائق الشريعة في متن اللغة العربية. ومن ذلك أن لفظ الإله وهو لفظ مركزي في العربية ثم في لغة الإسلام، كان من قبل مائعا فضفاضا يطلق على أي معبود، وقد يكون ذلك المعبود وثنا أو صنما أو كوكبا أو نارا أو روحا أو جناً أو هوى من الأهواء، لكن القرآن ضبط دلالة كلمة الإله ضبطا شرعيا، وجعلها صادقة على مسمى واحد هو الله المعبود بالحق، ولم يُبق لكائن آخر فيها حظا ولا استحقاقا فقال سبحانه ﴿ **الله لا إله إلا هو** ﴾ [سورة البقرة 253].

ومن هذا القبيل أيضا أن الناس كانوا قد استعملوا ألفاظا دالة على الأخلاق والقيم، فأشاعوا بأن معنى البر هو إتيان ممارسات شكلية لا صلة لها بحقيقة التدين، فكان بعض العرب إذا أحرم بحج لم يدخل البيت أو الخِباء من بابه، وإنما يدخل من ظهره لاعتقاده أن أسقف الأبواب تقطع الصلة بالسماء فأنزل الله قوله: ﴿**وليس البر بأن تاتوا البيوت من**

ظهورها ولكن البر من اتقى﴾[البقرة: 188]. وبهذه الآية سدد القرآن مدلول كلمة البر.

وفي نصوص القرآن وصحيح السنة العديد من التقويمات اللغوية التي أصلت مفاهيم أخلاقية، وانتهت إلى صياغة مفردات معجمية أسماها ابن فارس في كتابه "فقه اللغة" ألفاظا إسلامية.

وفي راهننا تشتغل في خفاء وبكفاءة عالية وبسرعة فائقة آلة إنتاج المفاهيم الأخلاقية، وتقذف بها إلى عجلة التواصل السريعة، فتلقي بها في أفواه المتكلمين، ويسارع الكثير إلى استعمالها، وقد لا يستوعبون كل مضامينها استباقا منهم إلى الظفر بلقب الجدة والحداثة والمواكبة.

وبسبب هذا الإنتاج المتدفق الذي يبلغ درجة التخمة والتراكم تبرز ألفاظ ذات حمولة أخلاقية وتختفي أخرى، وتطرد من التداول رغم أصالتها وارتباطها بالفكر والوجدان، تماما كما تطرد العملة الرديئة العملة الجيدة من الأسواق لرخصها وسهولة الحصول عليها.

ولو أننا حاولنا أن نتقصى الألفاظ والتراكيب اللغوية ذات الحمولة القيمية والأخلاقية مما سحب من الاستعمال والتداول بضغط من الكثافة اللفظية المتسارعة لألفينا منها عددا كبيرا، وبغيابها غابت مضامينها الثقافية والخلقية.

وقد يكون أبرز مظهر للألفاظ المغيبة التي زويت إلى الهامش كلمة الأخلاق نفسها مع ما ينضوي تحتها من المعاني الأخلاقية الكثيرة.

لذا يكون من تمام الوعي بالحالة أن يكتب في موضوع الأخلاق بالذات، من أي زاوية من زوايا الموضوع، مادامت الحاجة إلى الأخلاق تتأكد يوميا بعد بروز حالات الاختلال والانزلاق الخلقي في المجتمعات.

وفي هذا السياق تأتي هذه المساهمة لتلامس من قضية الأخلاق جانبا مهما **هو جانب المصدر الديني للأخلاق** بالمفهوم الواسع لمعنى الدين في تاريخ الإنسانية، مع التوقف عند مصدرية الإسلام للأخلاق، ومع التوقف أيضا عند سمات المنظومة الأخلاقية في التصور الإسلامي، وما لها من تفرد وخصوصية، نجدها صالحة لاستدعائها وللتذكير بها ولتوظيفها في مجال معالجة الأزمة الأخلاقية الراهنة في العالم كله.

مصطفى بن حمزة

مقاربات في المسألة الأخلاقية[1]

لقد أصبح مألوفا وعاديا أنه لا يكاد يطمئن المجلس بالمفكرين والمصلحين ومن يهمهم أمر المجتمع إلا جأروا بالشكوى والتذمر من التردي الأخلاقي الذي تعيشه المجتمعات كليا، وتعيشه أكثر القطاعات الاجتماعية جزئيا.

وتعم الشكوى على الأخص من الأزمات التي تعيشها مجالات التكوين العلمي والبحث المعرفي، وما تعرفه من اختلالات تمثلت على الأخص في ظاهرة السطو على البحوث العلمية، وادعاء نتائجها المعرفية، مما أصبح يشكل تهديدا جديا وخطيرا لمستقبل المعرفة، وينذر بسحب الثقة من كثير من المؤسسات الجامعية المسؤولة عن إنتاج المعرفة.

وتشمل تلك الأزمات الأخلاقية أيضا قطاعات التدبير الإداري، والأداء الوظيفي، والتعامل السياسي، والنشاط التجاري، والسلوك المجتمعي عموما.

وترتفع وتيرة الشكوى وتزداد حدتها كلما حدثت حالات أخرى طارئة لكنها قوية من الاختلال الأخلاقي، ومنها: اغتصاب الطفولة، وممارسة العنف ضد الأقارب،

---

1 - بحث قدم إلى ندوة تخليق الحياة العامة بالمغرب التي عقدتها أكاديمية المملكة المغربية بتاريخ 25-26-27- نوفمبر 2013 بالرباط.

والاعتداء على النساء، وتكوين عصابات الإجرام المنظمة، وعصابات الجرائم الإلكترونية، وتنامي العدوان الدولي ضد الشعوب المستضعفة.

وأمام استفحال ظاهرة الانتكاس الخلقي هذه، فقد امتلكت بعض الشخصيات، وبعض المؤسسات الإرادة الكافية لإثارة الموضوع، ودعت إلى بحث سبل تخليق المجتمعات.

وفي هذا السياق يأتي عرض أكاديمية المملكة المغربية - بما لها من رصانة علمية وحياد وموضوعية -قضية التخليق المجتمعي على أنظار بعض المثقفين لتدارس ظاهرة التدهور الأخلاقي وما يتعين مواجهتها به.

والأكيد أن التعويل على كفاءة البحث العلمي النزيه وقدرته على دراسة ظاهرة التدني الخلقي، وعلى تشخيص الواقع وتحديد الأسباب والدواعي واقتراح أساليب المواجهة، لهو مما يعتبر علامة رشد وسيرا في الاتجاه الصحيح.

وأول ما يستلفت النظر حين الشروع في التأمل والفحص هو وجود حالة من الفراغ العلمي أدت إلى الاستخفاف بموضوع الأخلاق وإلى الاستهانة بها.

لقد تراجعت نسبة الكتابات المنجزة في موضوعات الأخلاق تنظيرا وتأصيلا، وسهل ذلك تجاوز الأخلاق وأغرى بالاستعلاء عليها، وبالاستهانة بأهميتها.

وقد استغرب بعض الباحثين من تضاؤل الكتابات العلمية الرصينة في موضوعات الأخلاق. يقول د. زكرياء إبراهيم: ونحن نلاحظ مع الأسف الشديد أن مادة الأخلاق قد أصبحت في السنوات الأخيرة أقل مادة فلسفية تحظى باهتمام من الباحثين... ولم يكن من قبيل الصدفة أن تكون الأخلاق هي آخر مادة فلسفية تتناولها أقلام المفكرين العرب في الأعوام الأخيرة، إذ وقر في نفوس الكثيرين أن حل المشكلة الاقتصادية يكون هو الكفيل وحده بحل المشكلة الخلقية[2].

ومدلول هذا القول أن اعتماد التحليل المادي، والاقتصار على تفسير الظواهر المجتمعية بتأثير العامل الاقتصادي دون غيره، هو ما وجّه إلى التركيز عليه، وإلى إهمال الجانب الأخلاقي المتصل بالسلوك البشري الذي لم يكن التحليل المادي يراه إلا إفرازا وأثرا للعامل الاقتصادي.

---

2 – المشكلة الخلقية د زكرياء إبراهيم ص 6 مكتبة مصر.

وفي الأربعينات من القرن الماضي قال **محمد يوسف** في كتابه تاريخ الأخلاق الذي أصدره سنة 1940 إن علم الأخلاق بصفته فرعا من فروع الفلسفة رجع القهقرى بعد عصر الفلسفة الذهبي[3].

وجديد هذا النص هو إشارته إلى أن ظاهرة إهمال الأخلاق أصبحت ظاهرة قديمة نسبيا، وأنها ليست أمرا حديثا، لأن ذلك الإهمال قد أعقب العصر الذهبي للفلسفة.

وحينما نبحث عن الأسباب الكامنة وراء بروز ظاهرة العزوف عن البحث في موضوعات الأخلاق والكتابة فيها، فإنه لا يمكن علميا الاقتصار على الأخذ بأحادية السبب، وإنما يجب أن نبحث عن مجموعة العوامل والأسباب الثقافية والاجتماعية التي أفضت مجتمعة إلى نشوء الظاهرة وإلى استفحالها.

ويظل أبرز الأسباب وأقواها هو السبب الثقافي المتصل بالفكر المؤسس للوعي وهو الذي صاغ حالة الاستهانة بالأخلاق، وشكل هذا السبب جملة أفكار سلبية أوحت بإمكان قيام المجتمعات دونما استناد إلى الأخلاق، ثم أقنعت بأن العصر الحديث قد تجاوز مرحلة الاهتمام بالأخلاق.

3- عن العقل الأخلاقي العربي د محمد عابد الجابري ص 9 مركز دراسات الوحدة العربية سنة 2009.

والأفكار المسؤولة عن هذا التردي الأخلاقي عديدة يمكن الحديث منها عن الأفكار التالية:

- الرؤية التجزيئية للإنسان.
- شيوع مذاهب النسبية الأخلاقية وعدم الثبات في القيم.
- توهم وجود التناقض بين العقلانية الموضوعية والأخلاقية الذاتية.

العامل الأول من عوامل تراجع الاشتغال بالبحث في الأخلاق.

الرؤية التجزيئية للإنسان.

إن من الطبيعي أن يتوقف التعاطي مع قضايا الإنسان على نوعية التصورات التي يمتلكها الفكر عن الإنسان نفسه.

فلقد اقتنعت التيارات المادية بضرورة إسقاط الجانب الروحي من اعتبارها وحسابها حين درست تكوين الإنسان، فتعاملت معه على أنه كتلة مادية يحكمها عقل، ولهذه الكتلة مطالب وحاجات مادية وبيولوجية يجب على الإنسان أن يسعى إلى تلبيتها عن طريق التحكم في العامل الاقتصادي، الذي يبقى له هو وحده الأثر الحاسم والنهائي في تشكيل فكر الإنسان ووعيه وفي تحديد واقعه، وفي توجيه حركة المجتمع، وفي صياغة حركة التاريخ في نهاية المطاف.

وحين يلغى من كيان الإنسان مكون جوهري هو المكون الروحي، فإنه لا بد أن يستتبع ذلك الإلغاء إسقاط كل ما ينتمي إلى عالم المعنى والقيم، وكل ما تلبى به حاجات

الروح من معرفة بالخالق ومن تقرب إليه. ومن التزام بالأخلاق المستندة إلى الوحي.

لقد حاولت بعض الفلسفات جاهدة بعد إقصائها عنصر الروح أن تستعيض عن ذلك، فأقامت منظومة من الرؤى الوجودية المادية، ومن القيم المجتمعية المنبثقة عنها والمتماهية معها، وتبنت سياسات حكومية شمولية هذا التصور، وخولته كل وسائل الدعم والدعاية والإغراء والاجتذاب، ثم فرضته الدولة وحمته بما لديها من قوة القهر والاضطهاد.

لكن الواقع كشف في النهاية عن مثالية هذا الطرح الذي يتعالى على الفطرة ويستنكف عن إعلان عدم قدرته على تحقيق الاستواء النفسي وعلى تحقيق الانسجام ضمن حركة المجتمع.

وأخيرا أبرز الواقع أن القيم البديل لم تكن إلا قيما ليس لها التصاق ولا تجذر ولا رسوخ ولا امتداد في كيان الإنسان، وقد تهاوت تلك القيم بتهاوي النظم الشمولية التي كانت تفرضها وترعاها وتحميها وتوفر لها من الدعاية ما كان يكسبها، ألَقها وتوهجها.

العامل الثاني من عوامل تراجع الاشتغال بالبحث في الأخلاق.

شيوع مذاهب النسبية الأخلاقية واعتقاد عدم الثبات والاستقرار في القيم.

إن اعتقاد نسبية الأخلاق وعدم ثباتها، وقابليتها للتغير والتبدل تبعا لداعي التطور، أو لاعتبارات ظرفية أو مصلحية أو لجعلها حتمية مجتمعية، أو بسبب اتخاذها ذرائعية منفعية كانت من أقوى الأسباب الثقافية التي أدت إلى ضعف المعرفة الأخلاقية النظرية وإلى تخلف التمسك بالأخلاق على المستوى العلمي.

ولقد كان القول بنسبية الأخلاق أول الأمر انعكاسا للإيمان بنسبية المعرفة منذ فجر التاريخ في بعض الحضارات.

أ. نسبية الأخلاق في فكر السفسطائية اليونانية

لقد كان مذهب السفسطائية اليونانية كما وثقه تاريخ الفلسفة القديمة، هو أقدم التيارات الفكرية القائلة بنسبية المعرفة عموما، ثم بنسبية الأخلاق خصوصا.

فلقد كان المنتسبون إلى هذا المذهب هم من سموا أنفسهم بادئ الأمر بسفسطاي بمعنى معلمي الحكمة، لكن

هذه التسمية سرعان ما اكتست معنى قدحيا بعد أن هاجمها فلاسفة آخرون وانتقدوا رجالها وأخذوا عليهم أنهم كانوا يموهون الحقائق، وأنهم كانوا يرتزقون من تعليم أبناء الأغنياء، مقابل تقاضي أموال طائلة منهم، وكانوا يروجون لفلسفة الشك، فكان بروتاغوراس ينادي: بأنه لا وجود لأي حقيقة مطلقة، وإن كل ما يوجد من الحقائق التي يعتقدها بعض الناس هي حقائق بالنسبة لظروف خاصة، وأنه قد يكون من الأقوال المتناقضة حقائق متساوية القيمة في اعتقاد أشخاص مختلفين، أو في أزمنة مختلفة، وبهذا تكون الحقيقة والخير والجمال أمورا نسبية وشخصية[4].

وقد رأى اليونانيون في قول بروتاغوراس هذا تدميرا للحقيقة، فلذلك نفوه عن أثينا إلى صقلية، ومات غرقا في الطريق.

ب.نسبية الأخلاق في فكر الذرائعية

من المذاهب التي عملت على إضعاف قوة الأخلاق الفردية والجماعية على المستوى السياسي خصوصا، مبدأ الغاية التي تبرر الوسيلة المحققة لها.

---

4 - قصة الحضارة ول ديورانت ترجمة محمد بدران، ج 7 ص 214 شركة نهضة مصر 2001

وقد أصبح هذا المبدأ مذهبا قائم الذات لدى نيكولو مكيافلي(1527) الذي عاش ظرفا سياسيا متأزما كانت جمهوريات إيطاليا المتنابذة تستبيح فيه كل أنواع الغدر والقسوة من أجل السيطرة والاستيلاء على الخصوم، فتشرب مكيافيلي من ذلك المناخ الاجتماعي تلك الأخلاق، واقتنع بأنها هي المعبرة عن حقيقة الإنسان، وعرض مذهبه في كتابه الأمير سنة 1513.

وقد رأى مكيافلي أن قدماء الوثنيين كانوا يمجدون الجاه والصحة والقوة، وكانت دياناتهم تخلع هيبة إلهية على القواد الأبطال، فلما جاءت المسيحية لتحيل الإنسان على الآخرة، أوهنت عزمه وأسلمت الدنيا لأهل الجرأة والعنف، واعتبر مكيافلي أن هذه الأخلاق قد تكون صالحة للجمهور الذين يطلب منهم أن يخضعوا للحكام، لكنه يجب على الحاكم أن يأخذ بأخلاق أخرى تحقق له القوة والأمن في الداخل، وبسط النفوذ في الخارج، ولا يجب عليه التقيد بالفضيلة، وإنما يجب أن يستخدم الخير والشر حسب الحاجة، ويجب أن تكون الحرب هي صناعته الأولى[5].

---

5 - تاريخ الفلسفة الحديثة يوسف كرم ص 24 دار المعارف مصر 1963و- كتاب الأمير. نيقولا مكيافيلي تعريب دة. هبة. ص:93 -95 ط: فظاء الفن والثقافة.

ولقد قدم هذا المذهب تبريرا فكريا وإسنادا معرفيا قويا للاستبداد السياسي، وأصبح يمثل بالتبع هدما للأخلاق وإلغاء لقيمتها الذاتية. وتسويغا فلسفيا لكل الفظاعات التي ارتكبتها أنظمة الاستبداد والاستعمار.

ج.نسبية الأخلاق في الفلسفة الوضعية

لقد اكتسبت النسبية الأخلاقية بعدا جديدا ببروز الفلسفة الوضعية كما كان يراها أوجست كونت(1857).

فقد كان كونت مهتما بفصل الأخلاق عن الذات، وكان يسعى إلى تنظيم المجتمعات الحديثة على قاعدة العلم الذي يمثله علم الاجتماع، الذي يدرس المجتمع بجميع مكوناته ومظاهره.

لقد كان أوجست كونت يرى أن الوحدة هي النمط الطبيعي لوجود الإنسان، وأن كل جزء من النظام الاجتماعي يؤثر على غيره من الأجزاء، وهناك حالة من الترابط بين النظام السياسي والمؤسسات السياسية من جهة وبين الحالة العامة للحضارة، فلهذا كان يخضع السياسة للأخلاق، والأخلاق الوضعية تقوم على تقديم ما هو اجتماعي على ما هو فردي، وعلى دمج الفرد في المجتمع، وكان كونت يستغرب الحقوق الفردية.

والنسبية في فكر كونت ذات مدلول يخالف بالتأكيد مدلولها عند علماء الاجتماع الذين جاءوا بعده، وقالوا بالحتمية المجتمعية وبسلطة المجتمع ومسؤوليته عن إنتاج القيم والأخلاق.

لقد كان كونت يرى أن الأخلاق إذا أخضعت لمنهج دراسة القوانين والظواهر الطبيعية فإنها تشكل حينذاك علما طبيعيا وضعيا، وتكون جزءا من علم الاجتماع[6].

وكان كونت ينتقد على المذاهب الأخلاقية السابقة أنها تشكلت من قبل أن يصير علم الاجتماع وهو علم الطبيعة الإنسانية علما وضعيا[7].

ومن الطبيعي أن يفضي القول بوضعية الأخلاق ولو بالسبب العلمي إلى القول بأنها نسبية، لأن هذه النسبية تحيل على الشروط الفاعلة في إنتاج الأخلاق، ومنها: التركيبة الفسيولوجية والبيولوجية والوضع الاجتماعي وكل المؤثرات الطبيعية الأخرى[8].

---

6 – تاريخ الفلسفة الحديثة يوسف كرم ص 253.

7 – الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع د. سيد محمد بدوي ص 158 دار المعارف الجامعية 2000

8 – الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ص 159

ورغم نسبية الأخلاق، فقد حدد كونت للأخلاق غاية نهائية هي تحقيق الانسجام مع جميع الناس عن طريق الإرادة الطيبة وصولا إلى تحقيق مبدأ الحياة من أجل الآخرين.

د.نسبية الأخلاق لدى المدرسة السوسيولوجية الفرنسية

يعد إميل دوركايم (1917) رائد المدرسة السوسيولوجية الفرنسية. وقد بدأ مشروعه بالكتابة عن تقسيم العمل الاجتماعي سنة 1893 فبحث عناصر التكوين الاجتماعي، وأسس لما أسماه فيزيقا العادات الاجتماعية. وتوصل إلى تحديد الروابط الواصلة بين الأخلاق المهنية والتطور الاقتصادي، وبين الأخلاق الوطنية وبناء الدولة، وبين الأخلاق التعاقدية وبناء التشريع الاجتماعي. وقد رأى دوركايم أن الحقيقة الخلقية تتمثل في مظهرين مختلفين أحدهما: مظهر موضوعي، والآخر مظهر ذاتي.

فالمظهر الموضوعي هو كل القواعد الخلقية السائدة في مجتمع معين في فترة معينة، وهذه القواعد تشكل الوعي الأخلاقي المجتمعي، وإليها تستند المحاكم في الإدانة أو في الحكم بالبراءة، كما أن المجتمع يعتمدها في التعبير عن السخط أو الرضا.

وفي مقابل هذه القواعد المجتمعية قواعد أخرى فردية ذاتية عديدة.

يرى دوركايم أن الدراسة العلمية للأخلاق، يجب أن تنصب على بحث القواعد الموضوعية المجتمعية التي تشكل منظومة الأخلاق النظرية، وكل فرد من أفراد المجتمع يحاول أن يتماهى معها، لكنه يعبر عنها بطريقته الخاصة.

لقد ركز **دوركايم** على ارتباط الفعل الشخصي بالقواعد الاجتماعية العامة.

فحين يخل السلوك الفردي بقاعدة اجتماعية يستتبع ذلك إحساس ذاتي بالتأنيب، ويستوجب العقوبة الاجتماعية. فالقتل مثلا يستوجب التأنيب ذاتيا والعقاب اجتماعيا، لأنه فعل مناقض للقواعد الاجتماعية المشكلة لشبكة الأخلاق النظرية، لكن الأمر يختلف كليا حينما يتم القتل في حالة الحروب ومواجهة الأعداء، فلا يستدعي تأنيبا ذاتيا ولا عقابا اجتماعيا، لأن القواعد الأخلاقية المجتمعية تقبل به ولا ترفضه، بل إن المجتمعات تسبغ على فاعله ألقاب المجد والبطولة والتضحية من أجل الوطن.

وبناء على هذا، فإن **دوركايم** يؤسس رؤيته الأخلاقية على أن السلوك الإنساني في حد ذاته لا قيمة له من خير أو شر، وإنما يعود ذلك إلى مرجعية القواعد النظرية أو المظهرية للأخلاق.

وقد اقترب دوركايم من نظرية إيمانويل كانط التي كانت ترى أن الفعل الخلقي هو ما نبع عن رغبة في أداء الواجب، واكتسب بذلك إلزامية الواجب.

إلا أن دوركايم يرى أن نظرية كانط تظل مع ذلك ناقصة وقاصرة بسبب إهمالها لعنصر القواعد الأخلاقية النظرية المظهرية.

وقد انتهت نظرية دوركايم إلى القول بالحتمية المجتمعية، وإلى تحكيمها في إنتاج الأخلاق تبعا للتطورات التي تحدث في المجتمع، وبناء عليه فلا ثبات لخلق، ولا استقرار لقيمة من القيم[9].

وحين يجعل دوركايم الأخلاق المجتمعية مرجعا للأخلاق الفردية، فإن ذلك يشبه في وجه منه، وإن كان مع اختلاف آخر جوهري ما قال به المسلمون من وقف الأفعال على حكم الشرع فيها، وتحسينه أو تقبيحه لها، وهو الموقف الذي تبناه أهل السنة، في مقابل الموقف الذي كان للمعتزلة بقولهم إن العقل قادر على أن يحسن أو يقبح، بناء على ما في الفعل من حسن أو قبح ذاتيين.

---

9 – الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع د. سيد محمد بدوي ص 182

لكن الفارق المميز هو أن مرجعية الشريعة وإسباغها الصفات على الأخلاق يجعلها قارة ثابتة تخاطب بها الأمة في مختلف أزمنة وجودها، من غير أن يتغير الحكم من حيث الأصل والجوهر بين فترة وأخرى، وبهذا الثبات، فإنه لا يمكن أن ينتقل الفعل من وصف إلى نقيضه، فلا يصبح ما هو منكر في زمان معروفا في زمان آخر.

والواضح من استعراض القرآن الكريم لأخبار النبوات السابقة ولأحاديث الأنبياء إلى أقوامهم، ولنهيهم عن سلوكات مجتمعية كانت سائدة، يتبين أن للأخلاق صفاتها الذاتية القارة التي لا يمكن تغييرها ولو أن الناس جميعا أطبقوا على العمل بخلافها.

العامل الثالث من عوامل تراجع الاشتغال بالبحث في الأخلاق.

توهم وجود تناقض بين العقلانية الموضوعية والأخلاقية الذاتية.

إن من التعليلات التي عبرت بها التيارات التي تنقصت الأخلاق وألقت بها إلى الهامش من الحياة الفردية والجماعية، توهم وجود تناف بل وتناقض بين العقلانية والأخلاقية، وقد أخذت هذه التيارات بأكثر صيغ التباين حدة وقطيعة وهي صيغة التناقض بالمفهوم الذي يعني أن النقيضين لا يجتمعان معا ولا يرتفعان كذلك، وليس لهما حد ثالث مرفوع يعني وجود واسطة بينهما.

ولكثرة ما روجت بعض المدارس الفلسفية لوجود تباين حقيقي بين العقلانية والأخلاقية، كادت هذه الدعوى تكون من المسلمات الثابتة المتعالية عن النقاش، فضلا عن أن يتطرق إليها الشك أو يتجرأ عليها أحد بالإبطال.

يقول د. طه عبد الرحمن في معرض حديثه عن العقلانية التي أرادت الاستئثار بهذا التوصيف دون غيرها: إذ العقلانية على قسمين كبيرين، هناك العقلانية المجردة من الأخلاقية، وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة، وهناك

العقلانية المسددة بالأخلاقية، وهي التي يختص بها الإنسان من دون سواه، وخطأ المحدثين أنهم حملوا الأخلاقية على المعنى الأول وخصوا بها الإنسان[10].

إن الحقيقة التي تستخلص من الدراسة الواعية الطليقة للمدارس الفلسفية العقلانية عبر التاريخ الإنساني، تفيد أنه **لا تناقض بين الأخلاقية والعقلانية، إلا إذا كان معنى العقلانية هو إنكار الروح** وما يتصل بها ويترتب عنها من قيم تفيض بها على كيان الإنسان وسلوكه. وعلى هذا فإن الأمر لا يتعلق بعلاقة بين العقلانية المطلقة من حيث هي نتاج الفكر، وبين الأخلاقية، وإنما يتعلق أساسا بتوجه خاص من توجهات العقلانية، وباختيار من اختياراتها، وهو التوجه المادي الذي لا يجوز موضوعيا أن يحتكر العقلانية أو يدعي التفرد والاستئثار بها، لأن العقلانية تظل مع ذلك أوسع وأكبر من أن يستأثر بها مذهب مادي واحد، أو يحاول أن يختص بها ويلقي بباقي المذاهب إلى اللاعقلانية وإلى الذاتية السابحة في المثالية.

---

10 – سؤال الأخلاق د طه عبد الرحمن ص14 المركز الثقافي العربي الدار البيضاء 2005

ومن أجل دراسة صلة الأخلاقية بالعقلانية في مساريها القديم والحديث، فإنه لا مناص من عرض عينات من العهدين تبرز بهما قوة الوشيجة القائمة بين الأخلاقية والعقلانية.

أ.العقلانية الأخلاقية في الفلسفات القديمة

الأخلاقية والعقلانية في فلسفة سقراط (399 ق م)

حينما نتساءل عن موقع الأخلاق من الفلسفات القديمة، فإنه يتعين استنطاق فلسفة سقراط باعتباره أبرز من يعبر عن الفلسفة اليونانية في قدمها وفي موضوعيتها، ولكون فلسفته ذات أثر بالغ في من جاء بعده.

بالرجوع إلى الظروف التي عاشها سقراط (469 ق م – 399ق م) فإنه يتبين أن قضية الأخلاق لم تكن بالنسبة إليه مجرد موضوع عادي للبحث والتفكير فحسب، وإنما كانت هي مشكلته الكبرى التي عانى منها، وبسببها غادر الحياة بعد ما حكم عليه بالإعدام.

إن مشكلة سقراط تتمثل في أنها مشكلة خلقية ومعرفية في آن واحد، التحمت فيها الأخلاق بالنظر الفلسفي، بعد أن صارت المدرسة السفسطائية تمارس عمليات التغليط والعبث بالحقائق، وبعد أن أوحت بأن الحقيقة نسبية تتغير بحسب تغير الأشخاص والأزمنة والظروف.

لقد ناظر سقراط بروتاغوراس من رجال المدرسة السفسطائية، وساءله إن كان يعتقد حقا أن الحقيقة نسبية،

وأن لها أكثر من وجه وتجل، فإن كان الأمر كذلك، فلماذا يتصدى إذن لتعليم الناس ما دام يعتقد أن كل ما يراه غيره هو أيضا حق وصواب؟.

لقد ظل سقراط مصرا على التمسك بالأخلاق المعرفية، وكان يرفض أن ينخرط في عمليات التمويه والتزييف، فرأى فيه المجتمع أنه يناقض المسلمات، وأنه يفسد عقول الشباب، فحكم عليه باحتساء السم فقبل ذلك، وقال: من الأحسن أن تتعرض للظلم من أن تكون ممارسا له[11].

لقد كان سقراط يرى أن الإنسان كثيرا ما يستند إلى قيم خارجية فيجعلها مرشدا وموجها لسلوكه، والحال أن قيم الخارج ليست إلا قيما مادية. ومن ضمنها قيم الامتلاك والمجد والشهرة، **والأصل أن يتم استلهام تلك القيم من النفس لا من الخارج.**

وقد حاول سقراط تغيير مسار البحث الفلسفي، ونقله من بحث الطبيعة وما وراءها إلى التركيز على البحث في النفس الإنسانية نفسها، وقد استوحى سقراط منهجه في

---

11 – قصة الحضارة ول ديورانت ج7 ص 366– الأخلاق في الفلسفة وعلم الاجتماع د سيد حمد بدوي ص 40 دار المعرفة الجامعية 2000.

التركيز على النفس الإنسانية من الحكمة التي وجدها مكتوبة في معبد (دلفي) ونصها: اعرف نفسك بنفسك.

وبخصوص مصدر الأخلاق، فقد كان سقراط يرى أن اقتراف الرذيلة ناشئ عن الجهل بها، كما أن فعل الفضيلة هو سلوك ناشئ عن العلم بها، ولو أن الإنسان امتلك العلم بصحة الفضيلة لأخذ بها[12].

وكان يرى أن من عرف أن النار تحرق الطفل إذا مد يده إليها فإنه لا بد أن يحول دون ذلك[13].

ومعنى هذا أيضا أن سقراط كان يربط الأخلاق بالمعرفة ويقرنها بها على طريقة السببية، فلذلك اهتم بإرساء قواعد معرفية ثابتة حتى لا يؤثر الاختلاف في المعرفة واعتقاد نسبيتها في الأخلاق التي هي أثر لها.

إن ربط سقراط الفضيلة بالمعرفة يتشابه في وجه منه مع ما نص عليه القرآن الكريم لما جعل الخشية أثرا للعلم ونتيجة له في قوله تعالى: ﴿**إنما يخشى اللهَ من عباده العلماء**﴾. [فاطر: 28].

---

12 - محاضرات في فلسفة الأخلاق د إمام عبد الفتاح إمام ص 35 دار الثقافة القاهرة 1974

13 - العقل الأخلاقي العربي د. محمد عابد الجابري ص 260 مركز دراسات الوحدة لبنان 2009

على أن الإسلام الذي ليس مثاليا يميز جيدا بين الأصل والواقع، فإذا كانت المعرفة بطبيعتها تدعو إلى فعل الفضيلة من حيث الأصل، فإنه لا بد من استحضار أن هناك صوارف تجعل الإنسان يحيد عن الأصل، ومن تلك الصوارف نزغ الشيطان وتسويله وأحاديث النفس ودعوات الأهواء، وإلحاحات الغرائز، وكلها صوارف قوية، لكن الإنسان يغالبها بتقوية الإيمان الذي يستند هو أيضا إلى المعرفة.

ب. فلسفة الأخلاق عند أفلاطون (347 ق م).

يعرف عن أفلاطون أنه صاحب فلسفة المثل، ومفادها أن هنالك وجودا ذهنيا للأشياء هو الأصل في وجودها المادي الذي تدرك من خلاله، وهذا الوجود العقلي هو المضامين الكلية التي ليست أفراد الموجودات إلا تمثلات ومظاهر جزئية مادية له، والوجود العقلي يقع خارج المكان والزمان. فالشجر مثلا هو حقيقة كلية، جزئياتها أنواع عديدة من الأشجار تختلف من حيث الصفات والأسماء والثمار، لكنها تلتقي جميعا عند مفهوم الشجرة.

وقد تحدث أفلاطون عن النفس، فذكر أنها كانت قبل اتصالها بالبدن في صحبة الالهة تشاهد فيما وراء السماء موجودات ليست بذات ألوان ولا أشكال، ثم ارتكبت إثما فتكسرت أجنحتها فهبطت إلى البدن وحبست فيه، فإذا صادفت أشباه المثل تذكرت المثل[14].

وفي مجال الأخلاق كان أفلاطون يرى أن إنقاذ الغرقى وإطعام الجائعين ونصرة المظلومين هي قيم خيرة، لأن الخير

---

14 – ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان د حربي عباس ص 408 دار المعرفة الجامعية الإسكندرية 1995– المثل العقلية الأفلاطونية لمؤلف مجهول تحقيق د عبد الرحمن بدوي ص 5 المعهد الفرنسي للآثار الشرقية القاهرة.

مفهوم كلي، وليست الأفعال المذكورة إلا تمثلات ومظاهر له[15].

وكان أفلاطون يرى أن الإنسان مكون من جسم ونفس، وأن النفس هي المحركة للجسد وهي باعثة الحياة فيه.

وكان يرى أن النفس تتوزعها قوى ثلاث، هي القوة الشهوانية، والقوة الغضبية أو الانفعالية، ثم القوة الناطقة أو العاقلة، ولكل واحدة من هذه القوى تعلقات، وحين تتعاون هذه القوى وتتساند، فإن الإنسان يحصل فضيلة رابعة هي فضيلة العدالة[16].

وقد صور أفلاطون حالة انسجام هذه القوى بمثال العربة التي يجرها جوادان يمثل أحدهما انفعالات سفلى ويمثل ثانيهما انفعالات عليا، ويقود العربة حوذي هو العقل، يحاول أن يضبط سير العربة وينظر إلى عالم المثل.

وحالة الاستواء الخلقي هي الحالة التي ينجح فيها الحوذي في ضبط الانفعالات لكي تسير العربة سيرا متزنا،

---

15 – العقل الأخلاقي العربي د. محمد عابد الجابري ص 160 .

16 – ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان د. حربي عباس. ص 412.

وبهذا يمكن تلخيص غاية الأخلاق لدى أفلاطون على أنها تعني الاستواء[17].

وفكرة الانسجام والتوازن التي قامت عليها فلسفة الأخلاق الأفلاطونية تشبه ما نادى به الإسلام من وجوب المواءمة بين مطالب الجسد وأشواق الروح، وبين دواعي الخير ونوازع الشر، وحينما يصل المرء إلى ضبط التوازن فإن نفسه تصير نفسا مطمئنة.

وتأسيسا على تصور أفلاطون للنفس وللقوى المكونة لها، فقد رأى أن المعرفة لا تقتصر على المعرفة الحسية التي يشوبها الكثير من قصور الإدراك الحسي.

ويرى أفلاطون أن الفضيلة ليست هي اللذة التي ركزت عليها الفلسفة الأبيقورية، وأن هذه الفضيلة ذات وجود ثابت مستقل عن الذات، وليست لها صفة النسبية والتغير بحسب الأزمنة والأمكنة والأشخاص.

كان أفلاطون يرى أن الإعلاء من مبدأ اللذة وتسميتها فضيلة هو سلوك مدمر للأخلاق، وحينما يكون معيار الفضيلة هو تحقيق اللذة، فإن من شأن ذلك ألا يكون هناك

17- ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان د. حربي عباس ص 413 .

أي معنى للخير أو للشر، واللذة تتجاوز هذا، لأنها لا تتحقق إلا بإشباع الرغبات، وهي ليست مشاعر ووجدانات تتصل بالأخلاق[18].

وعند أفلاطون بناء على نظرية المثل أن الأخلاق لا يصح أن تدرس في النماذج البشرية الجزئية، وإنما يجب أن تدرس في مثلها الكلية التي هي قيم نظرية، وهي تنتهي إلى الوصول إلى الخير الأقصى أو الخير المطلق.

وقد كان أفلاطون يرى أن الشخص الفاضل الذي يلتزم مثل الأخلاق هو بالضرورة مواطن صالح، وهو لا يوجد إلا في دولة ذات نظام سياسي صالح تتوفر فيه مقومات الصلاح في الدولة، ولذلك تحدث أفلاطون عن مواصفات الدولة الصالحة وعن المجتمع الصالح وأفرد لذلك كتابه الجمهورية.

18- المشكلة الخلقية د زكرياء إبراهيم ص 114 مكتبة مصر ـ محاضرات في فلسفة الأخلاق د.إمام عبد الفتاح إمام ص 48

ج. الأخلاق في فلسفة أرسطو (322 ق م)

بعد إسهامات كل من سقراط وأفلاطون في دراسة قضايا الأخلاق، جاء دور أرسطو الذي يعتبر معلما أول، بصم الفلسفة الإنسانية بقوة، وبه تأثر أكثر الفلاسفة الإسلاميين في موضوع الأخلاق، ومنهم: أبو علي أحمد بن محمد مسكويه321، وأبو نصر الفارابي 339 وأبو الحسن العامري 381، وابن باجة 533، وابن رشد 595، ولهؤلاء جميعا نصوص نقلوها عن كتاب نيقوماخيا لأرسطو، وقد تتبع د عبد الرحمن بدوي هذه النصوص في تصديره لكتاب الأخلاق لأرسطو، بترجمة إسحاق بن حنين[19].

لقد كتب أرسطو كتابا في الأخلاق أهداه لولده نيقوماخوس وجعله في عشر مقالات أضاف الناس إليها مقالة أخرى، وقد اعتبر د بدوي أن هذا الكتاب هو أهم كتب أرسطو في موضوع الأخلاق[20].

لقد اهتم أرسطو ببحث معنى الخير والسعادة، وقرر أن الخير هو غاية أعمال الناس جميعها، وتحدث عن أنواع الخيرات، وتحدث عن الخير الأسمى، وحصره في تحصيل السعادة.

---

19 – كتاب الأخلاق لأرسطو ترجمة إسحاق بن حنين تحقيق عبد الرحمن بدوي ص 18 وكالة المطبوعات الكويت 1977

20 – كتاب الأخلاق لأرسطو ص 4

وقد كانت السعادة عند أرسطو هي الغاية الأسمى، لأنها هي منتهى الطلب الذي يطلب لذاته لا لغيره، وهي مطلوبة في كل الأوقات بخلاف الغايات الأخرى التي قد تطلب لغيرها لا لذاتها. فالكرامة واللذة والعقل فضائل تطلب من أجل تحقيق السعادة، وبهذا تكون كل الغايات في حقيقتها وسيلة غير مطلوبة لذاتها، بخلاف السعادة التي تظل هي الغاية القصوى والهدف الأسمى.

مثلما أن السعادة تستقل بذاتها، فكذلك الإنسان الخير يجب أن يكون مكتفيا بنفسه، وهذا لا يعني انفراده وانفصاله عن المجتمع، لأن الإنسان مدني بطبعه، وهو في حاجة دائمة إلى أموال وأولاد وأصدقاء، لكن المطلوب هو أن يجعل لهذه الحاجات حدا وغاية ليكون مكتفيا[21].

وخلال استعراض أرسطو للأخلاق التي أسماها فضائل جزئية، تحدث عن الشجاعة[22]،والعفة[23]، والسخاء[24]، والكرم[25]، وتحدث عن كبر النفس[26]، وعن الحلم[27].

21 – كتاب الأخلاق لأرسطو ص 69

22 – كتاب الأخلاق لأرسطو ص 95

23 – كتاب الأخلاق لأرسطو 133

24 – كتاب الأخلاق لأرسطو 141

25 – كتاب الأخلاق لأرسطو 149

26 – كتاب الأخلاق لأرسطو 153

27 – كتاب الأخلاق لأرسطو 161

وبعد أن اعتبر ارسطو السعادة غاية للخير، فقد تحدث عن الوسيلة إليها وهي الفضيلة الثانية، وهي مشابهة لقوى النفس فلذلك تستفاد منها، ومن ثم وجب الاعتناء بإصلاح النفس، وكما أن من يعالج العيون من الأطباء لا يتمكن من ذلك إلا بعد معرفته بأحوال العين، ومن يعالج الجسم لا يتمكن من العلاج إلا بعد معرفته بأحوال الجسم، فكذلك لا يتمكن من يريد تحقيق الفضيلة من ذلك إلا إذا علم أحوال النفس[28].

وبعد التشخيص يمكن إيصال النفس إلى تحقيق الفضائل، ومنها ما هو فضائل فكرية كالحكمة والفهم والعقل، ومنها ما هو فضائل خلقية مثل الحرية والعفة[29].

ويختلف اكتساب الأخلاق تبعا لاختلاف طبيعتها، فالأخلاق الفكرية تكتسب بالتعلم، بينما تكتسب الفضائل الخلقية بالـتعود، وليس هناك فضائل تنشأ بالطبع، ومع ذلك فالإنسان مطبوع على قبولها[30].

وقد دافع أرسطو عن فكرة مركزية اقترن ذكرها باسمه، وهي **كون الأخلاق وسطا بين طرفين**، فإذا كان أكل

---

28 – كتاب الأخلاق لأرسطو ص 81

29 – كتاب الأخلاق لأرسطو ص 83

30 – كتاب الأخلاق لأرسطو ص 86

عشرة أرطال كثيرا، وكان أكل رطلين قليلا، فإن التوسط هو أكل ستة، والصناعات الجيدة كلها لا تقبل زيادة ولا نقصانا لأن كلا منهما يفسد الصناعة، والفنانون المجيدون يركزون في تحقيق الجودة على التوسط[31].

وإذا كانت الفضيلة مثل الطبيعة، بل إنها تفوق كل صناعة دقة وقيمة، فإن ذلك يستلزم أن تكون الفضيلة في الوسط، وهي تتعلق بالأفعال وبالانفعالات، ووجب أن تكون وسطا في جميعها، فالزيادة في الخوف أو الغضب أو الشهية أو الرحمة مؤد إلى خلل في الأخلاق، والفضيلة هي الأخذ بهذه الانفعالات في الوقت المناسب والأحوال المناسبة، وهذا وسط في سمو الأخلاق[32].

والقاعدة هي أن الشر سبب إلى اللامحدود، والخير سبب إلى المحدود، ولهذه الأسباب، فإن من السهل أن يخطئ المرء الهدف، ولكن من الصعب أن يصيبه، لأن ذلك يحصل بإدراك النسبة المحددة[33].

وعلى نحو ما اهتم أرسطو بالأخلاق عموما، فقد اهتم على الأخص ببحث الأخلاق السياسية، لأن الفضيلة لا

---

31 - كتاب الأخلاق لأرسطو ص 86

32 - كتاب الأخلاق لأرسطو ص 95

33 - كتاب الأخلاق لأرسطو ص 95

تؤسس ولا تمارس إلا من خلال وجود مجتمع يحكمه نظام سياسي يقوم على الفضيلة السياسية، ولعل أرسطو أن يكون في هذا متأثرا بأفلاطون الذي يرى ضرورة وجود نظام سياسي يؤهل لوجود الفضيلة.

لهذا السبب ألف أرسطو كتابا آخر مستقلا هو كتاب السياسة، وهو كتاب لم يترجم قديما إلى العربية، ولم يتحدث عنه الفلاسفة العرب، ولم يفيدوا منه، وإنما ظلوا مقتصرين على الاستقاء من كتاب أفلاطون.

وقد ترجم أغوسطينوس باربرة البولسي كتاب السياسة، وصدرت طبعته الأولى 1957 بعنوان السياسات لأرسطو بعناية الأونسكو، وصدرت طبعته الثانية بعنوان السياسة لأرسطو سنة 1982.

في كتاب السياسات يقول أرسطو **إن الخير السياسي يتمثل في تحقيق العدل الذي هو المنفعة العامة، ووسيلته هي المساواة أمام القانون، وإن كان هذا الأساس يوجب مراعاة عناصر التفوق بين الأشخاص**[34].

ويتبنى أرسطو نظرية أفلاطون التي تحصر الحكم في ثلاثة أنواع هي: حكم فرد، وحكم أكثرية، وحكم أقلية.

34 - السياسات لأرسطو ترجمة أوغوسطينوس باربرة البولسي ص 150 اللجنة الدولية لترجمة الروائع الأونيسكو.

فحكم الفرد قد يكون صالحا إذا كان حكم فيلسوف، كما يمكن أن يكون فاسدا.

أما حكم الأقلية، فقد يكون صالحا وهو حكم الأرستقراطية أو حكومة الأخيار، وقد يكون حكم أقلية غير صالحة، وهو حكم الأوليغارشية أصحاب الثروات[35].

أما حكم الأكثرية فقد يكون حكما صالحا إذا كانت الأكثرية صالحة فتضع دستورا، كما يمكن أن يكون غير صالح وهو حكم الغوغاء.

ويرى أرسطو أن الفضيلة في الحكم هي تحكيم القانون، لأن العلاقة بين الحاكم والمحكومين هي علاقة قانونية.

وبعد فهذه نماذج من اهتمام المدارس الفلسفية القديمة بموضوع الأخلاق، ويعنينا منها أن تلك المدارس في مجملها لم تر استحالة المزج والمزاوجة بين الأخلاقية والعقلانية، وإنما استوعبتها ونظّرت لها وبحثتها مثلما بحثت باقي قضايا الفلسفة.

35-السياسات لأرسطو ص 134

العقلانية الأخلاقية في الفلسفات الحديثة.

لما دخلت أوربا أزمنتها الحديثة نشأ فيها فكر فلسفي حديث، كان له من سمات التحديث تجليات عدة على مستويات إعمال الفكر واعتماد المنهج العلمي والاستقلال عن مؤسسة الكنيسة، وهو ما جعل هذه المرحلة مرحلة فكرية جديدة في تاريخ أوروبا.

لكن ذلك التحديث لم يكن مع ذلك يرى أن هناك ضرورة داعية إلى إهمال الأخلاق، فلذلك تواصل الاهتمام بها، واحتلت مباحث الأخلاق مساحة واسعة من أعمال فلاسفة العصر الحديث، وتجاوزت موضوعات البحوث الأخلاقية في الفكر الحديث موضوعات البحوث التي شغل بها الفكر الفلسفي اليوناني من حديث عن اللذة، والسعادة، والفضيلة .

بل إنه قد كان لكثير من المدارس الفلسفية الحديثة إضافات كثيرة على مستوى دراسة الأخلاق، وتميزت كل مدرسة فلسفية بتبني مصطلحات أخلاقية خاصة بها، وبما أنه ليس من الممكن التوسع في عرض فكر كثير من المدارس، فإنه لا مناص من جلب عينات يمكن أن تفيد في الإقناع بوجود بحث أخلاقي قوي في الفلسفة الحديثة.

أ.مذهب الفلسفة الأخلاقية عند ديكارت.(ت 1650)[36]

إن أول من يتعين التماس المذهب الأخلاقي الحديث لديه، هو رينيه ديكارت الذي يدعى أبا الفلسفة الحديثة.

وعلى الرغم من أن بعض الدارسين الغربيين كان يرى أن ديكارت لم يول موضوع الأخلاق من العناية والجهد مثل ما بذله لإبراز مذهبه الفكري وهو بصدد عرض خطوات المنهج لديه، فإن ذلك يظل حكما نسبيا غير صحيح بسبب إطلاقيته.

لقد كان كوبلستون يرى أن ديكارت لم يؤسس علما أخلاقيا كاملا، وأن قواعد الأخلاق المؤقتة التي قدمها هي أشبه ما تكون ببرنامج شخصي للسلوك، وليست مذهبا أخلاقيا[37].

لكن الحقيقة هي أن ديكارت كان يعتبر الأخلاق قمة العلوم، وهو الذي صور الفلسفة على أنها شجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزيقا، والفروع التي تخرج منها هي العلوم التي ترجع إلى ثلاثة أصناف كبرى، هي: الطب،

---

36 - الموسوعة الفلسفية المختصرة ترجمة فؤاد كامل و جلال العشري و عبد الرشيد الصادق ص 184 دار القلم بيروت

37 - الفكر الأخلاقي الجديد د أحمد عبد الحليم عطية ص72. دار الثقافة العربية 2006

والميكانيك، والأخلاق. وبهذا تكون الأخلاق في نظر ديكارت هي قمة العلوم وخلاصة عطاء الفلسفة.

لقد تناول ديكارت في الباب الثالث من كتابه مقال في المنهج موضوع الأخلاق، فسماها أخلاقا مؤقتة[38].

وقد اختار ديكارت عن قصد ووعي أن يسمي الأخلاق مؤقتة، لأنه أرجأ البحث فيها إلى ما بعد إتمام إقامته أسس بناء جديد للمعرفة، وكان من رأيه أن يتفرغ لتركيب نظرية الأخلاق بعد الفراغ من مشروعه الفلسفي، فلذلك لم يجازف بنقض الأخلاق وإلغائها نظرا لحاجة المجتمع إليها[39].

لقد كان ديكارت يتخوف من الهدم المتعجل للأخلاق قبل أن يتمكن من تأسيس بناء أخلاقي جديد للاحتماء به، وكان يرى أنه لا يكفي قبل البدء في تجديد السكن الذي نقيم فيه أن نهدمه وأن نحصل على مواد العمارة والمعماريين، وأن نعمل بأنفسنا في العمارة، وأن يكون ذلك بعد وضعنا لرسم البناء بعناية، بل يجب أن يكون لنا سكن آخر نستطيع أن نأوي إليه في راحة أثناء العمل في ذلك المسكن[40].

---

38 – مقال في المنهج رينيه ديكارت ترجمة محمد الخضيري ص 37 المطبعة السلفية القاهرة 1930.

39 – مقال في المنهج المقدمة د. محمود خضيري ص. س .

40 – مقال في المنهج ديكارت ص 37.

والأخلاق المؤقتة عند ديكارت هي مجموع القواعد التي لا بد منها لاستبقاء سلامة المجتمع، ريثما يتأتى بناء مذهب أخلاقي متكامل.

وتتلخص تلك القواعد في مواقف هي: طاعة قوانين البلاد، والتزام عوائدها، والتزام الدين خصوصا[41].

-أن يكون الشخص أكثر تصميما في أعماله تجنبا للتردد[42].

-أن يغالب نفسه ليغير من رغباته فيعمد إلى تغيير النفس لا إلى تغيير النظام العام[43].

وحين يتحدث ديكارت عن مغالبة أهواء النفس للانسجام مع نظام المجتمع، فإن باحثا كبيرا هو د عثمان أمين يعقد مقارنة بين ديكارت والمدرسة الرواقية فيسجل أنه كان متأثرا بها[44].

والواقع أن بالإمكان أن يكون ديكارت متأثرا بأكثر من مصدر من أهمها المصدر الديني المسيحي على الأخص، لأن

---

41 – مقال في المنهج ص 38.

42 – مقال في المنهج ص 40.

43 – مقال في المنهج ص 41.

44 – الفلسفة الرواقية د عثمان أمين ص 348 لجنة التأليف والنشر القاهرة 1959

هذه الرؤية ليست خاصة بمدرسة معينة تفردت بها، وإنما هي جزء من عطاءات الأديان، لأن الأديان بطبيعتها تدعو إلى تهذيب النفوس وإلى مغالبة الأهواء، كما أن كل المذاهب الروحية تؤكد على مغالبة النفس وقمع الهوى.

والواضح أن عقلانية ديكارت قد امتزجت بإيمانه المسيحي.

ب.المذهب الأخلاقي عند أيمانويل كانط.(ت 1804)[45]

حينما نستنطق المذهب الأخلاقي في فلسفة كانط، فإننا لا نستطيع أن نتجاهل الأثر الديني في تفكيره، كما لا نستطيع أن نتجاهل أيضا تأثره الكبير بأفكار جان جاك روسو وإعجابه الشديد به، وإيمانه بمقولته: **إن قيمة الإنسان ليست في وضوح ذكائه فحسب، بل أيضا في نبل عاطفته وعمق شعوره الروحي**[46].

يقوم المذهب الأخلاقي عند كانط على اعتقاد أن مبدأ الأخلاق وأساسها المتين هو الإرادة الخيرة، بل إنه يذهب إلى أنه من بين الأمور التي يمكن تصورها في هذا العالم أو خارجه، لا يوجد شيء يمكن عده خيرا على وجه الإطلاق ودون قيد اللهم إلا شيئا واحدا هو الإرادة الخيرة[47].

فإذا كان الفهم والذكاء وملكة الحكم وما سواها من مواهب العقل خصائص خيرة خليقة بأن يطمح إليها الإنسان، فإنها يمكن أن تكون أيضا سيئة بالغة السوء

---

45 – الموسوعة الفلسفية المختصرة ترجمة فؤاد كامل... ص 329

46 – الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع د سيد محمد بدوي ص: 90 دار المعرفة الجامعية 2000

47 – تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق إيمانويل كانط ترجمة د عبد الغفار مكاوي ص: 37 منشورات الجمل ط كولونيا ألمانيا 2002.

والضرر، إذا لم تكن الإرادة التي عليها أن تستخدمها إرادة خيرة[48].

ويسوق كانط على هذا مثالا من رباطة الجأش، فيقول إن هذه الفضيلة ليست خيرا في ذاتها وفي جميع الأحوال، لأنها لو توفرت لدى المجرم لجعلت منه مجرما خطيرا[49].

وعلى هذا، فإن المقاصد والغايات هي وحدها التي تضفي على الملكات صفة الخيرية.

وفكرة كانط هذه تلتقي مع ما قرره الإسلام من أن الأعمال بالنيات، وأن العبرة بالمقاصد والغايات، إذ قد يحسن الفعل ظاهريا لكن النية الحسنة إذا انعدمت فإنه يصبح رياء وعملا سيئا.

ويرى كانط أن الإرادة تظل خيرة سواء تحققت آثارها في الواقع أم لم تتحقق بأن عجز صاحبها عن بلوغ قصده منها، وبهذا فإن الخيرية لا تتأثر بتحقق أهدافها أو عدم تحققها، وهذا على الخلاف مما يراه من يحصر الفضيلة في تحقق اللذة، أو في تحقيق المنفعة أو السعادة وما إلى ذلك من الغايات

---

48 – تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ص: 38 .

49 – تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ص: 39

التي اعتبرها بعض الفلاسفة فضائل متى تحققت تحققا فعليا[50].

ومذهب كانط يخلص الأخلاق من كل نزعة تربط الخير بالسعادة، وهو يفصل أيضا بين الأفعال ونتائجها التي قد تتحقق وقد لا تتحقق، ومعنى هذا أن الخير في الفضيلة ذاتي وليس متوقفا على شيء آخر.

إن معيار كون الإرادة خيرة في فكر كانط، هو انبثاقها عن **الإحساس بالواجب**، وليس لها قانون غير قانون الواجب.

لقد كان كانط يميز بين الفعل الناشئ عن الرغبة في أداء الواجب وبين التلقائية المباشرة التي تحمل على الفعل، فمحافظة الإنسان على حياته مثلا ليست من قبيل الفعل الأخلاقي، لأنها لا تنبثق عن رغبة في أداء الواجب، وإنما تنبثق عن تلقائية غرزية هي التي تدفع إلى المحافظة على الحياة، لكن الإنسان حينما يحرص على المحافظة على حياته رغم أنه يائس ومتألم منها، فإن هذه الحالة تمثل إرادة خيرة، ويكون فعله أخلاقيا، لأن الباعث عليه هو الرغبة في القيام بالواجب.

---

50 – المشكلة الخلقية د زكرياء إبراهيم ص 164 مكتبة مصر

إن الملاحظ هو أن بعض الناس يؤدون أعمالا بدافع الشفقة والرغبة في المشاركة الوجدانية للغير، وطلبا للإحساس بالرضا عن النفس ولاستشعار الاطمئنان، لكن كل تلك الأعمال لا تكتسب هي أيضا خيريتها وأخلاقيتها إذا لم تتم استجابة لداعي القيام بالواجب[51].

وقد ميز كانط جيدا بين داعي القيام بالواجب وغيره من الدواعي، فحين يترك فرد السرقة مثلا، لأنه يتعاطف مع الناس أو لأنه يخاف العقاب، أو لأجل حماية سمعته أو لغير ذلك من الاعتبارات، فإن ذلك كله لا يسمى فعلا أخلاقيا، لأنه ليس صادرا عن اقتناع بأن ذلك الترك هو مقتضى الواجب.

وبالنظر إلى حصر كانط الفضيلة في الواجب، فقد قيل إن كانط نقل الأخلاق من العاطفة إلى الواجب[52].

وميزة مذهب كانط أنه يؤسس الأخلاق على معنى الالتزام الذي يوحي به معنى الواجب، فلا يعود الفعل الأخلاقي مجرد فعل اختياري يحقق السعادة أو اللذة التي ليس فيها معنى الإلزام والتكليف[53].

---

51 – المشكلة الخلقية د زكرياء إبراهيم ص: 167

52 – الأخلاق بين الفلسفة وعلم الأخلاق د سيد محمد بدوي ص: 92

53 – المشكلة الخلقية د زكرياء إبراهيم ص: 164

من خلال ما سبق يتبين أن فلسفة كانط تناظر فلسفة الأخلاق في الإسلام في جانب اعتمادها على النيات والمقاصد، وفي جانب انضباط الأخلاق الإسلامية بضابط مفهوم التكليف الشرعي، وهو إلزام بما فيه كلفة، وهو معنى دائم ومستمر ما دامت الأهلية قائمة.

الأخلاقية من الذاتية إلى الموضوعية ومن العاطفية إلى العلمية.

بعدما أبرزت أن الأخلاقية قد تساوقت مع العقلانية في مسارات كثير من المدارس الفلسفية القديمة والحديثة، فأضفى ذلك التساوق والتمازج الكثير من الموضوعية والعقلانية على قضايا الأخلاق، فإنه يمكن المضي إلى بحث مستوى آخر هو مستوى الحديث عن تحول الأخلاقية إلى علم مستقل قائم الذات، متفرد بمنهجه وبآلياته وبطرائق النظر الخاصة به، له وثوقيته المترتبة عن انفصاله عن الذات، وعن احتكامه إلى قوانين العلم الصارمة ومعاييره الثابتة.

فمنذ أوليات الفكر الفلسفي الغربي الحديث، وُطِّنت موضوعات الأخلاق ضمن خانة العلوم، وتم الإعلاء من أهميتها ومكانتها إلى حد اعتبارها خلاصة العلوم وغايتها السامية.

ومن خلال استعراض نصوص بعض المدارس الفلسفية الغربية القديمة والحديثة يمكن استنتاج أن للأخلاقية طبيعتين هما:

كونها رؤية فلسفية لفهم السلوك الإنساني، وهي رؤية أنتجها وبلورها أشخاص معروفون بانتمائهم للمجال الفلسفي تحديدا.

وكونها موقفا معياريا تطبعه صرامة البحث العلمي الذي يستقل بأدواته وبقوانينه وبمقولاته الأساس التي تحاكم إليها الأفكار، وله أيضا أساليبه في الاستنتاج وفي بناء المعرفة.

وحين اختار بعض الفلاسفة تسمية الأخلاق علما، فإنهم كانوا يقصدون ولا شك إلى إدراج الأخلاقية ضمن شبكة العلوم الإنسانية، وكانت عنونة بعض الأعمال الفلسفية بعلم الأخلاق صريحة في الدلالة على هذا المعنى.

ومن أجل تأكيد هذه الحقيقة، فإنه يكفي استعراض عينات شاهدة، منها:

أ. إن بعض الفلاسفة لم يكتفوا بتسمية الأخلاق علما ككل العلوم، وإنما جعلوها قمة العلوم، وخلاصتها النهائية، ما دامت تتوخى ضبط سلوك الإنسان وفق معايير الأخلاق، وهو أهم ما يمكن تحقيقه من كل اشتغالات الحكماء.

من صور اعتبار الأخلاق علما أن ديكارت صور الفلسفة على أنها شجرة جذورها هي الميتافيزقا وجذعها هو الفيزيقا، وأغصانها التي تتفرع عنها هي ثلاثة علوم كبرى، هي: الطب، والميكانيكا، والأخلاق[54].

---

54 – الفكر الأخلاقي الجديد د أحمد عبد الحليم عطية ص : 84 دار الثقافة العربية 2006

وكما أن الميكانيكا تتعامل مع المواد، وأن الطب يتعامل مع الأجسام، فإن علم الأخلاق يتعامل مع سلوك الإنسان.

وجدير بالملاحظة أن هذا التصنيف يضع علم الأخلاق ضمن العلوم البحت التي منها علم الطب وعلم الميكانيك.

ب. لقد كان باروخ سبينوزا (ت 1677)[55] أكثر وضوحا في تعبيره عن علمية الأخلاق لما وضع كتابا أسماه: **علم الأخلاق**، ولم يسمه فلسفة الأخلاق، وقد قسم كتابه إلى خمسة أبواب، مبرهنا عليها وفق المنهج الهندسي[56]، وكان سبينوزا في بحوثه مهتما بإيضاح المعاني التي كان يسميها قضايا ويقدمها مرقمة، ويذيل بعضها بالبرهان، فتحدث أولا عن الله، وما يجب تصوره فيه[57].وتحدث في الباب الثاني عن طبيعة النفس وأصلها[58]،وتحدث في الباب الثالث عن أصل الانفعالات وطبيعتها[59]، وتحدث في الباب الرابع عن عبودية الإنسان، أو

---

55 – الموسوعة الفلسفية المختصرة ص 248

56 – علم الأخلاق باروخ سبينوزا ترجمة جلال الدين سعيد ص 29 مركز الدراسات الوحدة العربية بيروت 2009.

57 – علم الأخلاق سبينوزا ص 31

58 – علم الأخلاق سبينوزا ص 81

59 – علم الأخلاق سبينوزا ص 145

قوة الانفعالات[60]، وتحدث في الباب الخامس عن قوة العقل، أو حرية الإنسان[61].

ج.لقد كان أوغست كونت (1857)[62] مقتنعا بضرورة ترقية مباحث الأخلاق إلى أن تصير علما مستقلا، فرأى أن من الضروري أن يوطئ لهذا العلم بعلم آخر تمهيدي هو علم الاجتماع.

وقد أعطى كونت هذا العلم تسميته التي يعرف بها إلى الآن وذلك سنة 1830. وكان يسعى إلى إرساء قواعد خلقية وسياسية ثابتة تحقق سعادة الإنسان، وكان يرى أن علم الأخلاق يأتي بعد علم الاجتماع لأنه أكثر منه تعقيدا، ولأنه خلاصة ما تنتهي إليه غاية الإنسانية، بل إنه قد ذهب إلى أبعد من هذا، فكان يرى أن جميع العلوم يجب أن تكون مقدمة لوضع قواعد ثابتة لتنظيم علاقة الفرد بغيره وبالمجتمع[63].

وقد طور كونت موقفه هذا بعدما كان يعتقد أن الأخلاق ليست علما نظريا مجردا، وغير رأيه في آخر حياته

---

60 – علم الأخلاق سبينوزا ص 229

61 – علم الأخلاق سبينوزا ص 213

62 – الموسوعة الفلسفية المختصرة ص 356

63 – الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ص 157

فأضاف علم الأخلاق إلى العلوم الستة الأصلية وهي: علوم الرياضة والفلك والطبيعة والكمياء والبيولوجيا وعلم الاجتماع، وكان يرى أن كل علم يستفيد من سابقه [64].

64 – الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع د سيد محمد بدوي ص 158

إلى وقت قريب كان يظن أن الهدف من العلم هو اكتشاف ما هو كائن، أي ما هو موجود فعلا، عوض استشراف ما يجب أن يكون، وعلى هذا الأساس فقد أحيلت قضايا الأخلاق على الفلسفة وعلى علوم الأديان[65].

لكن البحث المعاصر أبرز أن هذا الطرح ينطوي على خطأ كبير، لأن الرؤية القيمية والأخلاقية تحضر حضورا قبليا ابتداء من اختيار موضوع العمل العلمي، كما أن تلك الرؤية القيمية تواكب العمل وترافقه خلال كل مراحل إنجازه، وهي تحضر أيضا خلال تحكيم منهج البحث، وأثناء استخلاص النتائج وتوظيفها لصالح الإنسان أو لتدميره.

فالتوجه إلى اكتشاف الفضاء مثلا قد كان الباعثَ عليه هو هدف قيمي أخلاقي، يتمثل في تحقيق منفعة الإنسانية، أو في التمكن من التحكم في مصير الإنسان عن طريق امتلاك قوة العلم.

ويؤكد ضرورة حضور الأخلاق في المنهج العلمي وجوب التزام أخلاق علمية بحثية منها الأمانة العلمية

65- الجغرافيات الأخلاقية المنظومة الأخلاقية في عالم الفوارق ديفيد سميث ترجمة مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية بوجدة ص 34.

والنزاهة الفكرية والحياد، وفصل الموضوع عن الذات. وهذه أخلاق قطاعية تخص مجال البحث العلمي، فتضفي عليه وثوقية واحتراما.

وتبعا للاقتناع بحقيقة ارتباط الأخلاق بالعلم دوما وعدم انفصالها عنه، تأسست علوم عديدة روحها وخصوصيتها الوصل بين الأخلاق وشُعب من المعرفة.

ومن تلك العلوم علم جغرافيا الأخلاق، وهو علم متفرع عن الجغرافيا البشرية، ويحتل سلوك الإنسان وخلقه فيه موقعا مركزيا، وله صلة بالمكان وبالبيئة وبالمجال، وبالفئة الاجتماعية، وبالسلوك الاجتماعي.

وإلى جانب علم جغرافيا الأخلاق فقد أصبح علم التخطيط الحضري هو أيضا مهتما بسؤال الأخلاق، وهو يربط بين استغلال الأرض والتخطيط العمراني من جهة، وبين أخلاق التوزيع والاستفادة من المحيط البيئي من جهة أخرى، وصار هذا العلم يلح على ضرورة تحقيق العدالة البيئية والمجالية في كل تخطيط.

وأصبح لعلم التنمية البشرية اهتمام بالغ بالجانب الأخلاقي، وبالنشاط الإنساني، ثم كان للأنثروبولوجيا دورها الكبير في إعادة الاعتبار للأخلاقية التي تعتمد الرؤية الإنسانية لقضايا الشعوب.

لقد أنجزت بحوث جديدة ضمن الحقل الذي عرف بالجغرافيا الثقافية الاجتماعية، ووضعت خرائط لرواج مفاهيم الأخلاقية مثل العنصرية، واحتقار المرأة، وأماكن البؤس المعيشي، والظلم الاجتماعي، وأماكن عيش الأقليات وأصحاب الثقافات المقهورة، ورصدت مجتمعات ما بعد العهد الاستعماري، وكل هذه التصنيفات قائمة عل اعتبارات أخلاقية تتحكم في توزيع المجال وترسم الحدود بناء على سيادة ممارسات لا أخلاقية[66].

وقد صرح بعض المهتمين بأن السعي يجب أن يتجه إلى ضبط جغرافية لأخلاقيات المعيش اليومي،فيتم التصنيف على أساس ما هو حسن، وما هو سيء، وما هو صحيح وما هوخاطئ، وما هو حق وما هو باطل، وما هو مهم وجدير وما ليس مهما ولا جديرا.

ومن آثار المزج بين البحث العلمي والأخلاق أن دعا دوركايم إلى التفريق بين ما هو منظومة أخلاقية وما هو أخلاق، والأولى هي رؤية فلسفية لمجموعة من الأخلاق لها من عناصر التوحد ما هو ثقافي أو ديني، وأما الأخلاق

66- الجغرافيات الأخلاقية المنظومة الأخلاقية في عالم الفوارق ديبيل سميث ترجمة مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية بوجدة ص 48.

فالمراد بها هو الممارسة الفلسفية الفعلية، والفرق بين المصطلحين هو فرق ما بين المعرفة والواقع.

وعلى أساس الإقرار بوجود مجموعات من المنظومات الأخلاقية ينبني الحديث عن أخلاقيات قطاعية ومهنية كأخلاقيات مهنة الطب وأخلاقيات البحث العلمي، وأخلاقيات التنافس وما إليها.

وقد أفادت البحوث أن مصطلحات التقويم المتداولة ليست دائما مؤسسة على ما هو أخلاقي او غير أخلاقي، فمن الخطأ مثلا أن يصل الإنسان إلى محطة القطار بعد فوات الوقت، ولكن هذا الفعل وإن كان خطأ فإنه مع ذلك ليس خطأ بالمعنى الأخلاقي.

ومثل هذا أن يقال إن مخالفة القانون هي خطأ، لكنها قد لا تكون دائما خطأ بالمعنى الأخلاقي، في حال ما إذا كان القانون نفسه متعسفا ظالما، مثل قانون الميز العنصري وقوانين القوة المستعمرة، وقد اعتبر الذين تحدوا قوانين الميز العنصري من قادة التحرر واستحقوا احترام الشعوب. ولو أن القوانين التي تحدوها لا تسميهم بذلك[67].

---

67 – الجغرافيات الأخلاقية المنظومة الأخلاقية في عالم الفوارق ديبيل سميث ص 53.

وخلاصة القول هي أن الحديث عن الأخلاق لم يعد حديثا عن عاطفة إنسانية نبيلة فقط، وإنما اكتسب صفة العلمية والموضوعية فدرسته علوم حديثة عديدة.

وعلى هذا فإن الاستعلاء على قضايا الأخلاق هو استعلاء على نوع من المعرفة وهو إهدار لفرع مؤثر وإيجابي من فروعها.

إذا تأكد من خلال استعراض ما سبق من أن تراجع الاهتمام بالأخلاق تنظيرا وممارسة تعود مسؤوليته في جزء منها إلى التيارات المادية التي نظرت إلى الإنسان نظرة جردت كينونته من وجود الروح ومتطلباتها، مثلما يعود جزء من تلك المسؤولية إلى توهم القطيعة والتباين بين الأخلاقية والعقلانية.

والمقابل المنطقي لهذه الرؤى والتصورات هو أن تكون للدين صلة وثيقة بالأخلاق، وأن يكون هو أكبر منتج لها وداعم وحافظ لوجودها، لأنها وسيلة من وسائله في التنشئة، وفي إلحاق الإنسان بالنموذج المثالي كما يراه الدين.

والدين بما هو وضع إلهي يدين له الناس بالاحترام وبالولاء الطوعي وبالطاعة المطلقة لتوجيهاته، وبالرضا الكامل بأحكامه، فإنه لا بد أن يكون له أثره العميق والمتفرد في استنبات الأخلاق في النفوس، ولذلك كانت الاستقامة الأخلاقية التي تقع من المتحولين إلى الدين والراجعين إليه تتم بأسرع وأصدق مما تتم بتأثير دواعي أخرى.

وميزة الخلق المؤسس على صحيح التدين أنه خلق عميق ومكين، وأنه ليس مظهريا سطحيا، ولا ظرفيا ولا مرتبطا بلحظة نفسية قد يقال عنها إنها نفحة آنية عابرة أو

لحظة تجل وإشراق، وليس متوقفا على تحقيق مصلحة شخصية.

وفي حال استمداد الأخلاق من غير المصدر الديني، فإن الأخلاق سرعان ما تتغير وتتلون ثم تتشكل تبعا لكثير من الظروف المادية والمجتمعية المحيطة بالشخص، وتبعا لاحتياجات الإنسان ولمصالحه ولظروفه النفسية، ولاستجابته للاستهواء أو لاستعصائه عليه.

لقد رسخ ظاهرة التبدل الأخلاقي، وبررها معرفيا شيوع الحتمية الاجتماعية في الأخلاق، وهي في جوهرها تقوم على قابلية الأخلاق للتغير والتبدل حسبما ما يدعوه دوركايم بالأخلاق الموضوعية، ومن ثم تكون أخلاق الأقوياء القادرين هي غير أخلاق الضعفاء العاجزين، وتكون أخلاق الأسوياء الأصحاء السالمين غير أخلاق المرضى والعاجزين المنهكين، وتكون الأخلاق التي يعيشها الإنسان إثر خيبة أمل أو انكسار نفسي غير أخلاقه إذا كان متمتعا بعافيته النفسية وبعنفوانه الجسدي، وهذا أمر يمكن ملاحظته بكل يسر ووضوح في قراءة النصوص الأدبية التي أنتجها أشخاص عرفوا حالات من النجاح، ثم أعقبتها إخفاقات عاطفية أو مجتمعية فتغيرت النفوس وعبرت عنها تلك النصوص، وانتقلت التعابير الأدبية من استبشار وتفاؤل إلى يأس وقنوط

وتشاؤم، وتبدلت الأخلاق غير الأخلاق تبعا لذلك، ونظير هذا في حياة الأمم والشعوب تغير أخلاق شعوب طالما تغنت بشعارات الحرية والمساواة والأخوة، لكنها لما أحكمت قبضتها الاستعمارية على الشعوب المستضعفة عاملتها بنقيض ما كانت تعلنه وتنادي به، وأذاقت الوطنيين أصنافا من العذاب الأليم.

ثلاثية الدين والأخلاق والفلسفة

في الفكر الأوروبي الحديث

أ.الدين والأخلاف في فكر ديكارت(ت 1650)

أسلفت القول من قبل بأن ديكارت تحدث في الباب الثالث من كتابه مقال في المنهج عما اسماه الأخلاق المؤقتة، وهي مجموع الأخلاق التي اعتبرها ديكارت ضرورية، فاستبقاها في حياة المجتمع، ولم يجازف بنقضها في انتظار أن يتسنى له بناء منهج كامل للمعرفة يسحبه على الأخلاق أيضا.

وقد أبقى ديكارت من تلك الأخلاق الضرورية لاستمرار المجتمع سليما ومتماسكا عدة أخلاق منها:

طاعة الإنسان قوانين البلد واحترام عوائده، والمحافظة على الدين الذي أنعم الله به عليه منذ طفولته، واعتبر ديكارت أن الدين نعمة من الله أنعم بها على الإنسان[68].

ودلالة نص ديكارت أنه إن كانت هناك أخلاق يمكن التنازل عنها، فإنه لا بد من استبقاء الدين والحفاظ عليه ليتسنى بناء الأخلاق الدائمة عليه.

---

68 – مقال في المنهج رينيه ديكارت ص 37

ب.الدين والأخلاق في فكر أيمانويل كانط (ت 1804).

تحدث كانط عن الإيمان واعتبره أساس الفضيلة ومظهرها، لأنه يتضمن عنصر الإلزام الذي يجعل الفضيلة أمرا ذاتيا ودائما، وغير متوقف على تحقيق لذة أو منفعة أو على إرضاء نوازع إنسانية مستقرة في نفس الإنسان.

وقد انتقد كانط الاستدلال على وجود الله بالأدلة النظرية، لأن كل ما قدم من الأدلة ليس واقعا تحت الحس، فلا يمكن أن يكون موضوعا للعلم، إلا أنه رأى أن أقوى الأدلة على وجود الله هو **دليل العقل العملي**، وهو الدليل الأخلاقي، لكن الملاحدة قد أخذوا من قول كانط جزأه الأول الذي ينفي فيه إمكان الاستدلال على وجود الخالق بالأدلة النظرية، ثم أعرضوا عن شقه الثاني الذي يستدرك به، فيذهب إلى إمكانية الاستدلال بالدليل العملي، كما يقول الشيخ مصطفى صبري[69].

وحين قال كانط بمفهوم الدليل العملي، فإنه كان يتحدث بلغة فلسفية عن أفكار يقرها فكر الدين الذي يدعو هو أيضا إلى إخلاص العمل للخالق، وإبعاده عن كل شائبة

---

69 – موقف العقل والنقل من رب العالمين وعباده المرسلين مصطفى صبري 2/ 229 دار إحياء التراث بيروت

من أي قصد آخر غير طاعة الخالق، وقد أحس الناس من كانط عمق إيمانه، وخدمته للدين على مستوى الأخلاق، فلذلك دفنوه في كاتدرائية كونجسبرج، مثلما يدفن القديسون الذين خدموا الدين[70].

70 – تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق لكانط مقدمة عبد الغفار مكاوي ص 15.

ج. الدين والأخلاق في فكر سبينوزا (ت 1677).

على النقيض مما قيل عن إيمان سبينوزا بعد نشره رسالته في اللاهوت والسياسة، فإنه قد عبر عن اعتبار الدين مصدرا للأخلاق لما مهد للبحث في موضوعات الأخلاق في كتابه علم الأخلاق بمقدمة جعلها مدخلا ومرجعا للخطاب، فتحدث في الباب الأول عن الله، وما يتعين أن يوصف به من الصفات. وهي إشارة قوية منه إلى قيام الأخلاق على أساس الإيمان بالله، لكي يتحول الإنسان في سلوكه من التعامل مع الإنسان إلى أن يكون متعاملا مع الخالق، وفي هذا ما يكسب سلوكه قوته وإلزاميته[71].

71 – علم الأخلاق باروخ سبينوزا ترجمة جلال الدين سعيد ص 31. ط مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 2003

د.الدين والأخلاق في فكر هنري برجسون (1941).

لقد جمع هنري برجسون ما رآه في العلاقة بين الدين والأخلاق في الفصل الأول الذي عنونه بالإلزام الأخلاقي ضمن كتابه منبعا الأخلاق والدين[72]، وأثناء حديثه عن أساليب التربية أشار إلى اسلوبين اثنين في التنشئة هما: أسلوب الترويض بأعلى معاني الكلمة، وطريقة التصوف بأبسط معاني الكلمة، وهو يقصد بطريقة التصوف محاكاة الشخص لآخر له به اتصال روحي واتحاد شبه تام، وأما طريقة الترويض فإن الجماعة تتولاها، لأن الفرد يجد نفسه مندفعا إلى الاندماج مع جماعته وإلى الانصهار فيها[73].

يرى برجسون أن مضاهاة الدين للأخلاق هي متحققة بما في الدين من وعد ووعيد لا يتم إلا بناء على أن الدين يعد بأن تكون العدالة الإلهية تكملة للعدالة الإنسانية، وبهذا يضيف الدين على الجزاء الاجتماعي إن تحقق جزاء أخرويا.

يرى برجسون أننا حين نفكر في الدين فإننا نفكر في العقائد الدينية وما تضمنته من نظرة ميتافيزيقية تؤول إلى أن

72 – منبعا الأخلاق والدين هنري برجسون ترجمة د سامي الدروبي و د عبد الله عبد الدايم ص 13 الهيئة المصرية للتأليف والنشر 1971.

73 – منبعا الأخلاق والدين برجسون ص 108

تكون نوعا من الأفكار، ويرى برجسون أن الأفكار ليست هي التي تحدد الإلزام الأخلاقي، وإنما تحدده التجربة الصوفية من حيث هي شيء مباشر خارج عن كل تأويل، وهو يرى أن المتصوفين الحقيقيين يفتحون أنفسهم للموجة التي تجتاحهم وهم لثقتهم بأنفسهم، ولكونهم يتحسسون في باطنهم شيئا ما خيرا منهم، فهم رجال عمل عظام[74].

من خلال ما سبق، يتبين أن برجسون يصل الأخلاق بأصلها الديني، وأن الدين هو ذلك الإحساس المباشر الذي يتعالى عن التأويلات، وهو الذي يقود إلى الالتزام بالأخلاق.

---

74 – منبعا الأخلاق والدين برجسون ص 108.

إذا كانت الكثير من المدارس الفلسفية قد اعتبرت الدين مقوما جوهريا من مقومات الأخلاق، ورافدا قويا منتجا لها، وداعما لوجودها وحاميا لها من التقلص أو الاندثار، فإن الإسلام الذي هو الصيغة النهائية للديانات السماوية، لا يمكن أن يكون استثناء من غيره من الأديان، ولا يمكن أن يكون اهتمامه بموضوع الأخلاق إلا على المستوى الذي يتسم به الإسلام ذاته من عناية فائقة بالإنسان، ومن شمول وإحاطة وتناول لأدق شؤونه وأخص قضاياه.

وتبعا لاهتمام الإسلام بالأخلاق، فإنه يكون منطقيا وجاريا على طبيعة الأشياء أن يكون اهتمام المسلمين بها مستوحى من تلك الأهمية القصوى التي يوليها الإسلام للأخلاق.

وكل هذا يبدو طبيعيا بل ومتوقعا ووجيها لولا أن الباحث يعجب حين يقرأ دعاوى خلو الثقافة الإسلامية من فلسفة أخلاقية، ومن تصور علمي مؤصل لقضايا الأخلاق.

يقول د محمد عابد الجابري متابعا لأحمد أمين: يخلو الفكر العربي من أي فلسفة أخلاقية[75].

---

75 - العقل الأخلاقي العربي د محمد عابد الجابري ص 8

وأعتقد أن الاقتناع بهذه الدعاوى والاستكانة إليها يجعل إنجاز أي بحث عن فلسفة أخلاقية إسلامية بعد ذلك أمرا غير ممكن ولا متأت، لأنه لا معنى للتفريع أو للتطوير أو حتى للانتقاد والتقويم لفلسفة لا وجود لها أصلا، إلا إذا كان الذي يبحث الموضوع يرى أنه سيبدؤه وينشئه لأول مرة.

ولهذا فإن معالجة قضية خلو الثقافة الإسلامية من فلسفة أخلاقية يجب أن تكون في صدارة الأولويات، لتكون هي المدخل المنهجي للحديث فيما بعد عن طبيعة المعالجة التي تمت من قبل لقضايا الأخلاق في الفكر الإسلامي.

وأنا أرى أن دعوى خلو الفكر الإسلامي من أي رؤية فلسفية أخلاقية هي دعوى لا جدة فيها ولا إضافة لها، لأنها ليست إلا دعوى من قبيل دعاوى كثيرة مماثلة بدأت بقول بعض الناس إن القرآن ليس وحيا وإن محمدا يعلمه بشر، وبقول بعض آخر إن التشريع الإسلامي لا أصالة فيه، لأنه مقتبس عن شريعة اليهود على الخصوص، بحكم مجاورة الإسلام لهم في المدينة، وإن أحكام الفقه إن هي إلا أحكام مقتبسة عن قوانين الرومان، وإن الفلسفة الإسلامية ليست إلا اقتباسا عن فلسفة اليونان ليس للمسلمين فيها أي إضافة، وإن الإسلام يخلو من أي رؤية سياسية لإدارة الدولة، وإنه لا

يتضمن أي مذهب اقتصادي، وإنه يخلو كذلك من رؤية تربوية كما قال بذلك كرا دي فو (ت 1953).

ودعوات الخلو هذه تجمعها سمة مشتركة هي أنها دعوات لا تستخلص أحكامها من إعمال المنهج العلمي الذي يتطلب التتبع والتقصي والاستقراء الكامل أو القريب منه من أجل إطلاق حكم كلي بعد ذلك على جميع جزئيات أي موضوع.

إن مقتضى هذا الشرط المنهجي والضروري أن يكون القائلون بدعوات الخلو هذه قد درسوا التراث العلمي الإسلامي كله وتقصوه بحثا، فلم يفتهم منه شيء، وأنهم أحاطوا به خُبْرا.

على حين أن المكتبة الإسلامية لا زال الكثير من محتوياتها مغيبا لم تصل إليه أيدي الباحثين، ولا زالت كثيرمن نصوصه متفرقة في كثير من بقاع العالم، ومن جملتها خزائن قيمة استحوذت عليها السلطات الاستعمارية لما احتلت البلاد الإسلامية.

وكمثال على تشخيص ظاهرة نقص التقصي هذه، فقد انتهى د. نصر عارف في كتابه: في مصادر التراث السياسي الإسلامي، وبعد أن بذل جهدا كبيرا في التتبع ولم يستنطق مع

ذلك إلا نسبة 5٪ من الخزانات التي تحتوي التراث الإسلامي إلى القول بأن ما هو معروف ومتداول من كتب الفقه السياسي الإسلامي لا يكاد يتجاوز 10٪ في أعلى احتمالات نسب الاستعمال، وأن توظيف المصادر لبناء الأحكام والتصورات عن الفقه السياسي الإسلامي لم يتجاوز في الغالب نسبة 6 ٪.

يقول د. نصر عارف: **جميع من كتب عن الفكر السياسي الإسلامي أو التراث السياسي الإسلامي، أو إحدى ظواهره لم يطلع على أكثر من 6٪ من المصادر المباشرة لهذا التراث**[76]، وبسبب هذا الإخلال المنهجي فقد أخطأ من حاكم الثقافة الإسلامية من زاوية رؤية ضيقة، وزعم خلوها من نظرية سياسية مع أنه لم يوظف في بحثه أكثر من مصدرين أو ثلاثة.

لقد توقف عند دعاوى الخلو المماثلة كثير من العلماء الذين أدركوا استحالة خدمة المعرفة الإسلامية وتطويرها إذا ظلت فكرة الخلو والفراغ مهيمنة على عقول بعض الناس آسرة لها، لأنهم سيقتنعون حينئذ أنه لا جدوى من التماس

---

76 - في مصادر التراث السياسي الإسلامي دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل د نصر محمد عارف ص 39 المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1994

المعارف في الأصول والمصادر غير الإسلامية التي قيل إنها كانت أصل المعرفة الإسلامية.

ومن قبيل ما بذل في دحض دعاوى الخلو على المستوى الفلسفي ما أنجزه الشيخ د. مصطفى عبد الرازق (ت1947) لما وضع كتابه التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية سنة 1944، لدحض دعوى عدم وجود فلسفة إسلامية أصيلة، وأبرز أن الاجتهاد بالرأي كان هو بداية النظر العقلي عند المسلمين[77].

وأبرز أن علم أصول الفقه بعد أن استوى علما قائم الذات هو الذي يصلح لأن يمثل النظر العقلي الإسلامي الأصيل، وغير المقتبس عن أي ثقافة أخرى[78].

وعلى غرار ما فعل الشيخ مصطفى عبد الرازق أنجز د.علي سامي النشار(ت 1980) عملا علميا رصد فيه بدايات النظر الفلسفي عند المسلمين، وتحدث عن الابتكار الإسلامي في المنهج العلمي خصوصا.

وقد أرخ د. علي سامي النشار في كتابه نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام لبدايات النظر العقلي عند المسلمين،

77- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية د مصطفى عبد الرازق ص 123 مكتبة النهضة المصرية 1966

78- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص 27

وأفرد الباب الثالث من كتابه للحديث عن البواكير الأولى للحركة العقلية في الإسلام، وتحدث في الفصل الأول منه عن الفقهاء وعقائدهم الكلامية[79]. وتحدث في الفصل الثاني عن أهل السنة الأوائل[80]. وتحدث في الباب الخامس عن نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام[81].

وقد أضاف د. النشار إلى جهده هذا كتابا آخر هو كتاب مناهج البحث عند مفكري الإسلام، وأبرز فيه استدراكات المفكرين المسلمين على الحد المنطقي الأرسطي، وبلغ الأمر بهم إلى العدول عنه، وإلى استحداثهم منطقا خاصا بهم يقوم على الانفصال عن الميتافيزيقا، ويتميز بكونه منطقا عمليا، وكانت للمسلمين إضافات في مباحث الحد[82]، والاستدلال[83].

وقد بذلت د. فوقية حسنين محمود جهدا لإثبات هوية النظر الفلسفي في الإسلام، وتجلى ذلك في كتابها مقالات عن

---

79 - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام د علي سامي النشار ج 1 ص 195 دار المعارف بمصر 1971

80 - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ص 350

81 - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ص 434

82 - مناهج البحث عند مفكري الإسلام علي سامي النشار ص 81

83 - مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص 91

أصالة المفكر المسلم. فتحدثت في كتابها عن خصوصيات الفكر الإسلامي، وأبرزت أصالته واستقلاله عن غيره.

وفي المجال الأخلاقي فقد أفرد د. أحمد محمود صبحي كتابه **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي** لمناقشة دعوى خلو الفكر الإسلامي من نسق فلسفي أخلاقي، ولاحظ أن جميع الذين نفوا وجود رؤية فلسفية أخلاقية إسلامية قد نظروا إلى الموضوع من خلال زاوية واحدة هي ما قاله أرسطو، ورأوا أن كل من لم يتبن فلسفة أرسطو، لا حق له في أن يسمى عمله عملا فلسفيا أو فكريا[84].

إن الحقيقة الغائبة عن الذين نفوا وجود مذهب أخلاقي إسلامي هي أن البحث في الموضوع يجب أن يبتدئ من دراسة عناية القرآن والسنة بنظرية الأخلاق، ولا بد من التنبيه إلى أن المذهب الأخلاقي في الإسلام توزعته مصادر شتى، وقد لا يتوقع البعض أن تكون تلك المصادر مظان البحث الأخلاقي، اعتمادا على أنها لا تحمل هذا العنوان، وإلا فإن قضايا الأخلاق وفلسفتها وتحليل طبيعة كل خلق على حدة قد اهتمت به علوم عديدة وعرضته مصادر كثيرة، وقد

---

84 - الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ، العقليون والذوقيون أو النظر والعمل. د. أحمد محمود صبحي ص 18 دار المعارف ط 2، 1983.

تناولت الأخلاق أبواب الأدب والرقاق والأخلاق ضمن كتب الحديث خصوصا، ونجد شاهدا جليا على ذلك من باب الأخلاق من الكتاب الجامع في الموطأ، ومن صحيحي البخاري ومسلم، ونجد حديثا عن الأخلاق مستفيضا في جميع كتب السلوك التي تتبعت قضايا الأخلاق، على نحو ما نجده في كتاب تهذيب الأخلاق لابن مسكويه.

فحين كتب أحمد بن محمد بن مسكويه (421 هـ) كتابه تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، فإنه قد أبان به عن استيعاب جيد لنظريات من سبقوه من فلاسفة اليونان، ودل أيضا على الأصالة والقدرة على النقد والتجديد والإضافة إلى ما تلقاه عن اليونان.

ويجلي عمق الوعي بقضايا الأخلاق أن ابن مسكويه عبر في مستهل كتابه عن قصده إلى **تحصيل صناعة ناشئة عن ترتيب تعليمي**[85].

وأثناء بحثه تناول قضايا أخلاقية مرتبطة بالتصور الإسلامي، فقد تحدث عن توجيه الشريعة للأخلاق[86]، وتحدث في المقالة السادسة عن اللذة التي لا تطيقها الشريعة،

85 – تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لابن مسكويه ص 7 مكتبة الثقافة الدينية القاهرة

86 – تهذيب الأخلاق ص 43

وأورد قولا للحسن البصري[87]، وبهذا كان كتاب تهذيب الأخلاق كتابا فيه عمق معرفي وأصالة وجدة وإضافة، كما أن فيه أيضا استقاء واقتباسا عن اليونان.

وحديثه عن صناعة تعليمية هو حديث عن السعي إلى بناء علم للأخلاق ولنظرية أخلاقية أصيلة.

ومن الكتب القيمة التي أغفلها القائلون بخلو المكتبة الإسلامية من رؤية فلسفية للأخلاق كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة للراغب الأصفهاني، (502 هـ) وهو كتاب حلل فيه صاحبه الكثير من طبائع الأخلاق، فتحدث في الباب السابع عن الفرق بين الطبع والسجية والخلق والعادة[88]، وتحدث عن إمكان تغيير الخلق[89]، وما يحمد وما يذم من الخلق[90]، وتحدث عن سبب اختلاف الناس في أخلاقهم[91]، وعرف بأسباب الفضيلة المحمودة[92]، فجاء كتابه

---

87 - تهذيب الأخلاق ص 178

88 - الذريعة إلى مكارم الشريعة للراغب الأصفهاني تقديم طه عبد الرؤوف سعد ص 38 مكتبة الكليات الأزهرية 1973

89 - الذريعة إلى مكارم الشرعية ص 46

90 - الذريعة إلى مكارم الشريعة ص47

91 - الذريعة إلى مكارم الشرعية ص 46

92 - الذريعة إلى مكارم الشريعة ص 46

وافيا لا يختلف في عمقه ومستواه العلمي عما في كتب الأخلاق المتخصصة.

من الكتب التي تناولت موضوعات الأخلاق كتاب إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي (ت 505هـ) خصوصا الكتاب الذي أسماه شرح عجائب القلب، وقد عنونه بكتاب **رياضة النفس وتهذيب الأخلاق، ومعالجة أمراض القلب،** وهو الكتاب الثاني من ربع المهلكات، وفيه حديث عن حقيقة حسن الخلق، وسوء الخلق، وقبول الأخلاق للتغيير، وتفصيل الطريق إلى تهذيب الأخلاق، والطريق التي يعرف بها الإنسان عيوب نفسه، وعلامات حسن الخلق، وتتبع أبو حامد في هذا الكتاب الكثير من الأخلاق وحللها[93].

ومن غير النماذج السابقة، فإن في المكتبة الإسلامية موسوعات كثيرة توسعت في الحديث عن الأخلاق، مثلما نجد ذلك في التذكرة الحمدونية في الباب الرابع من الجزء الثاني، وقد عنون محمد بن حمدون (ت 562) الباب الرابع بمكارم الأخلاق ومساوئها، وأردف ذلك بالباب الخامس والسادس الذين تحدث فيهما عن أخلاق كثيرة، وعقد الباب

---

93 – إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي ج3 ص48 دار المعرفة بيروت.

السابع من الجزء الثالث للحديث عن الأخلاق حديثا مفصلا.

وأكثر ما أورده هؤلاء العلماء المسلمون لا يختلف في دقته وموضوعيته عما تحدث به الفلاسفة الأقدمون، باستثناء أن حديث العلماء المسلمين قد استند إلى المرجعية الإسلامية.

وقد عرض د. عبد الرحمن بدوي(2002) في كتابه **الأخلاق النظرية** لكثير من المضامين، فتحدث عن الضمير[94]، وهو معنى يعرف في الثقافة الإسلامية بالنفس اللوامة، وتحدث عن الواجب[95]، وعن الفضيلة[96]،وعن المسؤولية والحرية[97]،وتحدث عن أخلاق العقل[98]، وأخلاق العاطفة[99].

وفلسفة هذه الأخلاق مدروسة في المصادر الإسلامية بكل عمق وموضوعية.

---

94 – الأخلاق النظرية د عبد الرحمن بدوي ص 53 وكالة المطبوعات الكويت 1975

95 – الأخلاق النظرية 126

96 – الأخلاق النظرية 142

97 – الأخلاق النظرية 223

98 – الأخلاق النظرية 259

99 – الأخلاق النظرية 272

أما كتاب **الأخلاق عند الغزالي** الذي ألفه زكي مبارك (ت 1952) وهو الكتاب الذي رأى بعض الباحثين أنه الكتابة الوحيدة في البحث الفلسفي الأخلاقي، فهو كتاب اعتمد صاحبه على المادة العلمية التي في الإحياء، وتحدث في الباب السادس خصوصا عن الأخلاق[100]، فأورد من الحديث عن الفضائل والأخلاق ما له أصل في التراث الإسلامي، بحيث كان الكتاب تقديما لتلك الأخلاق، وقد تكون الإضافة الواضحة فيه هي ما أورده زكي مبارك في الباب الثالث عشر الذي عقده للموازنة بين الغزالي وبعض الفلاسفة المحدثين، ومنهم ديكارت، وباسكال، وهوبس، وكارليل، وسبينوزا، وجاسندي، ومالبرانش، وعلى هذا فإن كتاب الأخلاق عند الغزالي لا يخرج عن الثقافة الإسلامية التي تظل هي مصدره وحاضنته ومجال تطبيقاته.

ومما تجدر الإشارة إليه أن المستشرق الفرنسي كارادي فو الذي عاصر د زكي مبارك وتوفي سنة 1953 قد كتب هو أيضا كتابا عن الغزالي.

لكن العجيب هو أن يعتبر كتاب الأخلاق عند الغزالي أول كتاب في فلسفة الأخلاق في الثقافة العربية، بينما لا يعتبر

100- الأخلاق عند الغزالي د زكي مبارك ص 151 دار الجيل بيروت.

المتن الأصل الذي اشتغل عليه زكي مبارك، وهو كتاب الإحياء كتابا في فلسفة الأخلاق، وكأن هذا الحكم ينسف تماما ما أراد زكي مبارك أن يصل إليه ويثبته، لأنه ما ألف كتابه عن الأخلاق عند الغزالي، إلا ليبرهن على أصالة البحث الأخلاقي عنده.

وإلى جانب كل هذا فلست أدري لِمَ لم يعتبر الباحثون كتاب دستور الأخلاق في القرآن للدكتور محمد عبد الله دراز (ت 1958) كتابا في دراسة فلسفة الإسلام الأخلاقية، والكتاب عمل علمي جامعي جيد ورصين، أجازته المؤسسة الجامعية الفرنسية، فنال به صاحبه شهادة الدكتوراه من جامعة السوربون سنة 1947، وعنوانه يعلن عن وجود دستور جامع للأخلاق في القرآن الكريم، لكن الكتاب رغم ذلك لم يحظ بما يستحق من العناية والاهتمام، وهذا يثير الاستغراب حقا ويطرح أسئلة عديدة عن حياد البحث وتجرده وعن عدم خضوعه وارتهانه لتيارات فكرية أصبحت تصادر البحث العلمي نفسه.

صلة الإسلام بالأخلاق

دواعي اهتمام الإسلام بالأخلاق.

إن علاقة الإسلام بالأخلاق لا يمكن أن تعرف إلا من خلال إدراك أهمية الأخلاق لحياة الإنسان المسلم، ومعرفة حاجة القيم والأخلاق إلى الانسجام والتماهي مع الإسلام نصا وروحا.

وهذا كله يفرض تحديد مفهوم الأخلاق أولا، وإدراك غاياتها التي تتقصدها وتستهدفها من حياة الإنسان المسلم، وضرورتها لضبط العلاقات الاجتماعية ومركزيتها في ظل الإسلام.

ومن خلال استعادة المفاهيم والمضامين التي أولتها المدارس الفكرية السابقة للأخلاق، فإنه يمكن بناء مدخل لقراءة صلة الإسلام بالأخلاق، كما يمكن إدراك قوة العلاقة بين الإسلام والأخلاق.

فإذا كانت خلاصة الأخلاق هي الفضيلة القصوى كما يرى ذلك أرسطو، فإن الإسلام قد أخذ منها بأوفر حظ وأجزل نصيب، لأن الإسلام يحرص في توجيهاته وفي تشريعاته على الإعلاء من المستوى الخلقي والمعرفي للإنسان،

ليؤهله للنهوض بما ناط الله به من مهمات الاستخلاف والإعمار، وإشاعة الخير ومنع وقوع الشر وتبادله بين الناس.

وأسلوب الإسلام في ذلك يعتمد مخاطبة الروح وترقيتها، وهو يحدد بلوغ درجة التقوى لتكون أفقا وهدفا يسعى إليه المسلم، وهو الفضيلة الكبرى والسامية.

وإذا كانت غاية الأخلاق هي **الالتزام بالواجب** كما يرى كانط، فإن للإسلام عناية فائقة بمفهوم الواجب، إذ أنه منحه معناه الدقيق، وحدد له وعاءه الزمني وضبط شروط أدائه، وحذر من الإخلال به، وجعل أداءه تعاملا مع الخالق قبل أن يكون تعاملا مع الخلق.

وقدأفردت المصادر الشرعية والأصولية خصوصا حيزا كبيرا منها للحديث عن الوجوب ومجالاته من فعل الإنسان.

وإذا كان منتهى ما ترنو إليه الأخلاق **هو السعادة** كما يرى ذلك أرسطو، فإن الإسلام يجعل تحقيق السعادتين الآجلة والعاجلة هدفا له، وهو يعد المومن بتحققها في حياتيه الدنيا والأخرى، حين يقول الله تعالى: ﴿**من عمل صالحا من ذكر أو انثى وهو مومن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون**﴾ [النحل:97].

وفي مقابل ذلك فإن القرآن يعتبر الشقاء النفسي الدنيوي عقوبة معجلة لمن أعرض عن هدي الله ومنهجه، فقال الله تعالى: ﴿ومن اعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى﴾ [طه: 12].

وبناء على هذا، فإن الإسلام يكون قد أخذ بجميع أهداف الأخلاق وغاياتها ومراميها التي حددتها لها مختلف المدارس الفلسفية. وللإسلام أسلوبه الخاص والقوي والمؤثر في الحث على التزام الأخلاق وتعزيزها بجميع دلالاتها السابقة.

إن أهمية الأخلاق في الإسلام تتمثل في كونها محددات وعناوين للسلوك المجتمعي الجيد، وهي تتعامل مع عقل الإنسان وروحه ووجدانه، وتبث فيها قيم السلوك الجيد، حتى حينما يكون التمسك بالأخلاق متعبا ومكلفا ومتطلبا لتضحيات قد تكون جسيمة.

وإن من مزايا الأخلاق وإيجابياتها أنها تحدد الأسلوب الأمثل للتعامل مع الآخر، وهذا الآخر هو جزء من المجتمع، فلذلك لا تبرز قيمة الأخلاق إلا من خلال وجود الإنسان ضمن نسيج مجتمعي، ومن خلال تعامله الجيد مع الغير،

لتكون الأخلاق هي الضابطة للسلوك الجيد والمحققة لأسلوب العيش الكريم المشترك.

ومن خصوصية الإسلام في الدعوة إلى التزام الأخلاق أنه يرتب على ذلك جزاء لا توفره ولا تعد به الفلسفات الوضعية، وذلك حين يجعل جزاء التخلق الجيد نيل درجة من القرب من الله تعالى، يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "**إن المؤمن ليدرك بحسن خلقه درجة الصائم القائم** "[101].

وهذا يعني أن التخلق هو نوع من العبادة لا يختلف عنها في شيء، وأن الإنسان يدرك به درجة العبادات، لأنه صنف منها ووجه من وجوهها.

---

101 – سنن أبي داود كتاب الأدب باب في حسن الخلق رقم الحديث 3798.

مستوى عناية الإسلام بالأخلاق

من أجل تكوين تصور عام عن عناية الإسلام بالأخلاق فإنه يمكن الاكتفاء بإيراد الإشارات التالية.

لقد بلغ من عناية الرسول صلى الله عليه وسلم بأمر الأخلاق أنه حصر غاية بعثته عليه السلام في تكميل الأخلاق، وفي صقلها وتشذيبها مما قد علِق بها من انحرافات تصورية أفرزت انحرافات سلوكية فقال عليه السلام: "**إنما بعثت لأتمم حسن الأخلاق**"[102].

وهذا الحديث إن كان يفيد من جهة أن تكميل الأخلاق هو **الغاية من البعثة النبوية**، فإن فيه اعترافا من وجه آخر بأن الأخلاق الكريمة لم تنعدم بالمطلق في تاريخ الإنسانية، وإنما **ظلت دائما حاضرة في المجتمعات السابقة**، لأنها ضرورة من ضرورات التعايش بين الناس، لأنه يستحيل بناء مجتمع منسجم فيه حد أدنى من الأخلاق، قد يكون هو حد التضامن والتعاون والصدق.

ولعل الأخلاق الفاضلة المتبقية في المجتمعات العربية قبل الإسلام أن تكون بقية من هدي النبوات السابقة، أو إنها

---

102 – موطأ الإمام مالك كتاب الجامع باب ما جاء في حسن الأخلاق رواية يحيى بن يحيى الليثي دار النفائس بيروت ط4، 1980

كانت شيئا مما اهتدى الإنسان بمحض فطرته إلى ضرورته ولزومه المجتمعي، غير أن تلك الأخلاق أتى عليها حين من الزمن اعتراها فيه، بسبب هجوم الأهواء ما أضعف قوتها وشوه بعض ملامحها، وأذهب جمالها ورواءها، فكانت هناك ضرورة داعية إلى إحياء الأخلاق وصقلها وتجليتها في صفائها الأول، وإلى تكميل ما نقص منها لتستمر المجتمعات في انسجامها، فكانت تلك هي وظيفة النبوة المحمدية.

وفي جهات كثيرة من العالم كان بالإمكان رصد حجم الخلل الذي اعترى الأخلاق، مثلما كان بالإمكان ملاحظة ما تبقى وترسب فيها من الأخلاق الحسنة.

فلقد كانت الحياة الجاهلية العربية تعج بمفاسد الأخلاق، لكنها كانت تحتفظ بالمكارم التي لم يكن بد من الحفاظ والإبقاء عليها ليستمر المجتمع.

وكثيرا ما أثنى النبي صلى الله عليه وسلم على عدة أخلاق وتصرفات كانت في الجاهلية، فقد ذكر النبي صلى الله عليه وسلم حلف الفضول وأثنى على فكرته، وهو حلف أبرمته قريش من أجل نصرة المظلومين، فقال صلى الله عليه وسلم: **"لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفا ما أحب أن لي به حمر النعم، ولو أدعى به في الإسلام لأجبت"**[103].

---

103 – السيرة النبوية حلف الفضول لابن هشام ج1ص117. دار صبح ط 1 . 2006

وأثنى صلى الله عليه وسلم على أخلاق أناس معينين لم يكونوا مسلمين، وذكر أن أخلاقهم في الجاهلية هي التي تؤهلهم لأن يزدادوا حسن خلق إذا ما أسلموا، فقال صلى الله عليه وسلم: **"خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا"**[104].

ولما أسرت سفانة بنت حاتم الطائي امتدح النبي صلى الله عليه وسلم أخلاق أبيها حاتم، ودعا إلى إطلاق سراحها تكريما لأخلاقه، وقال: ..."**خلوا عنها فإن أباها كان يحب مكارم الأخلاق، والله تعالى يحب مكارم الأخلاق**"[105].

ولما قدم على النبي صلى الله عليم وسلم وفد شيبان بن ثعلبة عرض عليهم الإسلام فأجابوه بكل صدق، لكنهم اعتذروا له عن عدم تمكنهم من مبايعته ومناصرته لوقوعهم في جوار كسرى ولخوفهم من بطشه، فقال صلى الله عليه وسلم لأبي بكر عن وضوح موقف هؤلاء:**"أي أخلاق جاهلية ما أشرفها"**[106].

---

104 – صحيح البخاري كتاب الأنبياء باب قول الله تعالى: واتخذ الله إبراهيم خليلا.

105 – البداية والنهاية لابن كثير ج2 ص198 دار الكتب العلمية بيروت ط5. 1989

106 – عيون الأثر والمغازي والشمائل والسير لابن سيد الناس ج 1 ص 190 دار الآفاق بيروت

وأثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم على صهره أبي العاص بن الربيع ولم يكن قد أسلم بعد، فقال عنه: "**حدثني فصدقني، ووعدني فوفى لي**" [107].

وفي كتب حياة العرب في الجاهلية صور كثيرة لأخلاق كريمة ظل الناس متمسكين بها.

ولما أنزل الله القرآن فإنه قد حدد فيه للناس أنموذجا خلقيا عمليا صالحا للاقتداء، وقال مخاطبا رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿**وإنك لعلى خلق عظيم**﴾ [القلم: 4] وقال للمومنين أيضا: ﴿ **لقد كان لكم في رسول الله إسوة حسنة**﴾ [الأحزاب:21] وبهذه الآيات من القرآن تحدد الأنموذج العملي الشاخص الذي يقطع الاقتداء به كل شك أو تأويل، وزاد الأمر وضوحا جواب عائشة رضي الله عنها لماسئلت عن خلقه صلى الله عليه وسلم فقالت: **كان خلقه القرآن.**[108] فأرجعت الخلق النبوي إلى مصدره الذي هو الوحي، وبه تجلى

---

107 – صحيح البخاري كتاب الشروط باب الشروط في المهر عند عقدة النكاح.

– سنن أبي داود كتاب التطوع أبواب قيام الليل. (رقم الحديث 108 (1145

مصدر الأخلاق الإسلامية، وأنها مستمدة من القرآن في جميع الحالات.

وقد أولى العلماء المسلمون الكثير من قضايا الأخلاق جهدا علميا كبيرا، من أجل توضيح الأخلاق وتقريبها، فتحدثوا في مصادر عديدة عن معنيي **الحسن والقبح** وهما وصفان للفعل الإنساني، وقد قيل باستقلال العقل بإدراك الحسن والقبح، وقيل بالتوقيف. لكن علماء المسلمين جميعا لم يختلفوا في قدرة العقل على إدراك الحسن والقبح، إذا كانا بمعنى **أمهات الفضائل والأخلاق أو مساوئها، أو كانا بمعنى ملاءمة الطبع**، فانحصر الخلاف بعد ذلك في نوع واحد هو الحسن أو القبح اللذان تترتب عليهما المثوبة أو العقوبة عند الله[109].

109 - رفع النقاب عن تنقيح الشهاب شرح الشوشاوي بتنقيح القرافي تحقيق مبارك موتاقي وأحمد الغالب ج 1 ص425 طبعة وزارة الأوقاف المغربية 2011

سمات الأخلاق في المنظومة الأخلاقية الإسلامية

إن الأخلاق الإسلامية هي دفقة وقبس من عطاء الإسلام الذي تناول من حياة الإنسان كل جوانبها الحيوية الجليلة والدقيقة، فتناول قضايا الفكر والعقيدة والعبادة، وأحكام الأسرة والمعاملات وأحكام الفقه السياسي، وأحكام التعامل مع غير المسلمين، كما تناول الآداب وهي الأخلاق التي يدرسها المسلمون دراسة مستقلة تحت هذا العنوان، وتعرضها المصادر التي تختص بدراسة الأخلاق والفضائل والتزكية والتصوف والتربية الروحية، وبما أن هذه الأخلاق ليست منفصلة عن هدي الإسلام وإنما هي مستلة منه وموصولة به، فإنها تتميز باصطباغها بكل الخصائص والمواصفات التي يتميز بها التشريع الإسلامي من ربانية وشمول واستمرار وتوازن وغيرها.

وللأخلاق الإسلامية نقط تماس وتداخل واشتراك مع جميع الأخلاق الإنسانية الفاضلة، ولها أيضا جانب من الخصوصية والتفرد تبعا لمرجعيتها الخاصة، ويمكن التوقف عند بعض ملامح الخصوصية ومنها:

أ. اصطباغ الأخلاق بمعنى العبادة

بما أن الأخلاق الإسلامية تنبثق عن الخطاب الإلهي، فإنها تكتسي في عقل المسلم ووجدانه معنى العبادة التي هي الأمر الذي تجب الاستجابة له والتعامل معه بكل صدق وإخلاص.

والإنسان المسلم يعتقد أن التمسك بالأخلاق هو صورة من صور العبادة، وأن الالتزام بها هو قربة إلى الله، وأن الإخلال بها هو معصية تقصيه عن رضا الله، يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: **"إن المؤمن ليدرك بحسن خلقه درجة الصائم القائم"**[110]. والأخلاق الحسنة هي سبب في تبوئة المؤمن منازل القرب والمصاحبة للرسول صلى الله عليه وسلم في الجنة، يقول صلى الله عليه وسلم: **"إن أحبكم إلى وأقربكم مني في الآخرة أحاسنكم أخلاقا..."**[111]

وحين يلتزم الإنسان المسلم أخلاق الإسلام التي يعتبرها أمرا صادرا إليه من الله ورسوله، فإنه يقصر العلاقة على الخالق، ومن ثم فهو لا يحابي بها أحدا من المجتمع، ولا

---

110 – سنن أبي داود كتاب الأدب باب في حسن الخلق رقم الحديث 3798.

111 – مسند أحمد بن حنبل 4/ 193 دار الكتب العلمية بيروت

يتخذها وسيلة إلى تحقيق منفعة خاصة، ولا يأخذ بها في زمن دون آخر، وإنما يلتزم بها على نحو ما يلتزم بكل الفرائض والواجبات الدينية، فلا يصدق في زمان ويكذب في آخر، أو يخلص مرة ويخون أخرى، أو يفي في لحظة ويغدر في أخرى.

إن انبثاق الأخلاق عن التصور الإيماني هو الذي جعلها أخلاقا قارة ثابتة راسخة غير متأثرة بحالات القوة أو الضعف، أو بأمزجة الناس عموما.

لذلك فقد عدل المسلمون وهم يمتلكون القوة مع غيرهم من المستضعفين، وأعطوا النصَفة من أنفسهم وهم قادرون على إنفاذ الظلم لو أرادوا، وهذا بخلاف ما فعلته بعض الشعوب التي تغيرت أخلاقها وتبدلت أساليب تعاملها مع الغير بمجرد ما تغلبت وتمكنت وتسلطت، فكانت نكبة الأندلس في القديم، وموجة الاستعمار، ونكبة فلسطين في الحديث، وأحداث أخرى مؤلمة شواهد على اضطراب معنى الأخلاق. وعلى ازدواجية المعايير، وعلى المحاباة السافرة التي لم يعد إثباتها يحتاج إلى إقامة دليل أو برهان.

ب. سمة الإلزام في الأخلاق الإسلامية

من قبل أن تكون قضية الإلزام قضية جوهرية في الفكر الأخلاقي الإنساني كما عرضتها بعض المصادر الفلسفية الحديثة، فإنها قد كانت سمة بارزة في المنظومة الأخلاقية الإسلامية، مادامت الخطابات الأخلاقية في الإسلام هي أيضا مشمولة بالنص الشرعي ومندرجة فيه، يعمها ما يعم الخطاب الشرعي الذي يسمى بلغة الأصوليين **تكليفا**، ويعبر عنه بالاقتضاء، وهو اقتضاء فعل أو اقتضاء ترك، والاقتضاء والتكليف هما إلزام بما فيه كلفة ومشقة مقدورة للإنسان، وهو يستوعب خطاب الإباحة أيضا، ولو أن الإباحة هي خالية من التكليف بفعل شيء، إلا أنها تتضمن التكليف باعتقاد الإباحة على الأقل، وهي بهذا تكليف علمي معرفي، وليست تكليفا فعليا ولا تكليفا بكف وتوقف.

ونظرية **الإلزام** هي ذاتها نظرية **التكليف** الذي يعم ويشمل الخطاب التكليفي بكل أنواعه، ومنه الخطاب الأخلاقي.

لقد درس المفكر المسلم قضية الإلزام في ارتباطه بالأخلاق، فكان من أهم الدراسات القيمة في الموضوع ما أنجزه د. محمد عبد الله دراز في أطروحته التي قدمها لنيل

شهادة الدكتوراه من جامعة السربون سنة 1947 بعنوان دستور الأخلاق في القرآن.

لقد أقام د. دراز بحثه على إبراز طبيعة الأخلاق في القرآن، وتحدث بالخصوص عن إلزاميتها، وقرر أن هذه الإلزامية تستند إلى ركن متين هو الفطرة السليمة التي فطر الله الناس عليها، وعبر عنها القرآن بقوله ﴿ **ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها**﴾.[الشمس: 8] .

وقد عزز الله داعي الفطرة وأيده بابتعاث الرسل وصانه، لما جعل الرسل أنفسهم أسوة لمن أرسلوا إليهم.

لقد دافع د. دراز عن أهمية العقيدة في توثيق عنصر الإلزام وجعله إلزاما ذاتيا، ورتب على الإلزام أثرا آخر هو المسؤولية، ويستتبع ذلك الإلزام جزاء قانوني يكسب التوجيه الأخلاقي قوته وقانونيته.

يقول د. دراز: القانون يبدأ بأن يوجه دعوته إلى إرادتنا الطيبة: فهو يلزمنا بأن نستجيب لتلك الدعوة، وبعد ذلك، وبمجرد ما نجيب بالكلمة نعم أو لا، نتحمل بذلك مسؤوليتنا، وأخيرا وعلى إثر هذه الاستجابة يقوّم القانون موقفنا حياله، فهو يجازيه[112].

---

112 – دستور الأخلاق في القرآن د محمد عبد الله دراز ترجمة د. عبد الصبور شاهين ص 245 مؤسسة الرسالة ط 9، 1996

حين يعلم الإنسان المسلم أن الأمر الأخلاقي هو أمر ملزم وليس مجرد نصيحة، فإنه يدرك فورا أنه ليس بالخيار بين أن يأخذ به أو يدعه، وحين يدرك المسلم أن المسؤولية تترتب عن ذلك الإلزام الذي يستتبعه جزاء، فإن الأخلاق تكون حينذاك قد اكتسبت وجودا موضوعيا وقانونيا، وتكون قد تخلصت من المثالية والعاطفية.

إن الإلزام الذي تتضمنه الأوامر القانونية أو الأخلاقية أو الاجتماعية عموما يتحول بسبب الاقتناع الداخلي والرضا النفسي إلى التزام ذاتي نابع من نفس الإنسان، فلا يحتاج إلى قوة خارجية تفرضه وتحمل على التمسك به.

إن الالتزام الذاتي المنبعث من اقتناع ديني له داع قوي يختلف أصالة وزيفا وقوة وضعفا ومصدرا ومنشأ عن الالتزام الذي لا يتأسس على باعث ديني.

فقد يتولد الالتزام الذاتي عن إدراك ووعي عقليين بضرورته، وقد يكون الباعث عليه هو مجرد أسلوب التنشئة الاجتماعية والتوجيه الذي يتلقاه الفرد وتصاغ به شخصيته، وقد يكون الباعث عليه مجرد رغبة الفرد في التظاهر والتجمل به، وقد تكون له دواع وأسباب أخرى.

لكن أقوى تلك البواعث الحاملة على الالتزام على الإطلاق وأكثرها جدية هو باعث العقيدة التي يؤمن بها الفرد ويسخر من أجلها كل إمكاناته وقدراته ويستميت في خدمتها.

فالعقيدة كانت عبر التاريخ الإنساني هي الباعث الأكبر على الكثير مما أنجزه الإنسان من أعمال عظيمة في تاريخ الحضارات الإنسانية، فبسبب الإيمان بالعقيدة الدينية بنيت أكبر المعالم العمرانية كالأهرام، والتماثيل والمعابد وكنائس النصارى، وبيع اليهود، ومساجد المسلمين، وكانت تلك المباني مجالي للفنون ومعارض للقوة، إذ استخدمت في إنشائها صناعات ومهارات عالية من فنون البناء والتصفيف والنقش والتخريم والزجاج والإضاءة والأخشاب والفرش وغيرها من المنتجات التي انبثقت عن تصور عقدي، ولهذا فإن الأخلاق إذا كانت منبثقة عن الدين وموصولة به، فلن تكون في رسوخها وفخامتها وجماليتها إلا من طراز ما عبرت عنه تلك المنشآت المادية التي أفرزها الاعتقاد.

ج. سمة الشمول في الأخلاق الإسلامية

من أجل إدراك هذه السمة فإن من الضروري ومن المنهجي في آن واحد عقد مقارنات بين موضوعات منظومة القيم والأخلاق التي تناولتها الدراسات الأخلاقية الإسلامية وموضوعات غيرها من المنظومات.

فلو أخذنا أنموذجا للمقارنة من كتاب الأخلاق لأرسطو، وكتاب إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، لتبين أن كتاب أرسطو عرض لقضايا تبدو محدودة في شمولها واستيعابها لقضايا الإنسان، فهو قد تحدث في كتابه الأخلاق عن خلق السخاء[113]. وعن العدل والظلم[114]، وعن الفضائل الأخلاقية[115]، وعن الرذيلة واللاعفة[116]، وعن المحبة[117]، وعن الصداقة[118]، وعن اللذة[119].

---

113 - الأخلاق لأرسطو ص 141

114 - الأخلاق لأرسطو ص 172

115 - الأخلاق لأرسطو ص 207

116 - الأخلاق لأرسطو ص 232

117 - الأخلاق لأرسطو ص 272

118 - الأخلاق لأرسطو ص 305

119- الأخلاق لأرسطو ص 334

ولو أخذنا من مصادر الدراسة الأخلاقية الإسلامية أنموذج كتاب إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي (ت505هـ) لوجدنا أنه يعرض لقضايا هي أكثر عددا وأشد لصوقا بالنفس الإنسانية، فهو يتحدث عن المعايير الذي يعرف به الإنسان عيوب نفسه[120]، ويتحدث عن بيان علامات حسن الخلق[121]، وعن آفة الرياء[122]، وعن الشهوات الجنسية[123]، وعن أخلاق اللسان وآفاته، وذكر الغزالي منها عشرين آفة[124]، وعن الغضب والحقد والحسد[125]،وعن البخل والحرص على المال[126]، وعن السخاء[127]، وعن الكبر والعجب[128]، وعن التواضع[129]، وعن العجب[130].

---

120 - إحياء علوم الدين للغزالي ج 3ص 64

121 - إحياء علوم الدين للغزالي ج3 ص69

122 - إحياء علوم الدين ج3 ص 98

123- إحياء علوم الدين ج 3 ص99

124 - إحياء علوم الدين ج3 ص107

125 - إحياء علوم الدين ج3 ص164

126 - إحياء علوم الدين ج3ص 231

127 - إحياء علوم الدين ج3ص2423

128 - إحياء علوم الدين ج 3ص 336

129 - إحياء علوم الدين ج 3 ص340

130 - إحياء علوم الدين ج3 ص370

وفي كتاب الإحياء وشروحه الواسعة المستفيضة مثل كتاب إتحاف السادة المتقين لمرتضى الزبيدي (ت1205هـ) حديث مفصل عن أخلاق عديدة، وكل ذلك يدل على قوة المنظومة الأخلاقية الإسلامية.

وبعد المقاربة يتبين أن ما يميز الأخلاق في الإسلام عن غيرها هو شمولها واستيعابها لأخص قضايا الإنسان، وغوصها العميق في نفسه وكيانه، وذلك لأنها في أصلها هي تعامل بين الإنسان والخالق، فإذا كان الإسلام ينهى مثلا عن الظن السيء بالناس، ويوجب عقد النية الحسنة قبل الفعل، ويحرم العجب والرياء والكبر، فذلك لأن الخالق مطلع على النفس، وهو قادر على مجازاة الإنسان ومواخذته بما يستقر في نفسه. يقول الله تعالى: ﴿ **وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله**﴾ [البقرة 284].

أما الأخلاق الوضعية التي تلزم بها النظم الاجتماعية، فإنها تظل أخلاقا مظهرية مجتمعية، غير قادرة على التوغل في أعماق النفس، بينما قوانين المجتمعات لا تهتم من الأخلاق إلا بما هو مظهري بارز، شأنها في ذلك شأن القوانين التي هي أيضا مظهرية.

ففي المنظومة الأخلاقية الإسلامية يعرف مثلا أن خائنة الأعين وهي الإشارة الخفية بالعين، وهي لا تجوز على الأنبياء على الأقل، هي خلق غير حميد، وفي هذه المنظومة الأخلاقية ينهى الإسلام عن تناجي اثنين بمحضر شخص ثالث، وعن حديثهما بمحضره بلغة لا يفهمها، وفيها كذلك استهجان التفرد بالأكل أمام من يشتهي ذلك ولا يتمكن من الحصول عليه. ومنها سلوكات أخرى اعتبرها المسلمون مخلة بالمروءة، وتتضمن قيمة المروءة مجموعة سلوكات عديدة لا تعرفها منظومات أخلاقية أخرى.

وقد كان المجتمع الإسلامي يتشدد في وصف المروءة وفي اشتراطها إلى درجة أن من انعدمت فيه المروءة كان يصرف عن تولي تدبير الشأن العام للمسلمين.

وهذا الملحظ يبرز أن المنظومة الأخلاقية الإسلامية هي أكثر سعة وشمولا وانغرازا وتوغلا في كيان الإنسان، وهي أكثر ثراء واستيعابا من أي منظومة أخلاقية وضعية، وأن الالتزام بها يعني التخلق والتدين والعبادة في آن واحد. وكل ذلك يجلب الرضا ويورث الاطمئنان.

إن خلاصة ما سبق ذكره هي أنه لا بد من استيقان أن الأخلاق قد كانت قرينة العقلانية وغير مناقضة لها، فلا يمكن اتخاذ العقلانية ذريعة إلى إهمال الأخلاق وإلى إخلاء الحياة الاجتماعية منها.

كما تتعين مناقشة الآراء الفلسفية التي أضعفت وجود الأخلاق في حياة الأفراد والمجتمع ، ومنها أفكار النسبية الأخلاقية والذرائعية والحتمية المجتمعية وغيرها.

كما أنه يتعين استحضار ما للدين من قدرة على تخليق الحياة العامة عن طريق تثبيت الأخلاق والإلزام بها بحكم ما للدين من امتداد في النفوس، وما يعد به من جزاءات دنيوية وأخروية، وفي المقابل يجب توقع النتائج السيئة المترتبة عن إقصاء الدين عن موقع البناء التربوي والتوجيه المجتمعي.

ويظل للإسلام مشروعه الكبير المتميز والقادر على غرس الأخلاق في السلوك الفردي والجماعي، فلذلك يكون كل دعم وتقوية لوجود الإسلام في حياة الناس في النهاية أسلوبا عمليا مباشرا لتخليق الحياة الاجتماعية بالتبع.

وإن أي محاولة للفصل بين أثر الدين وحضور الأخلاق ليست إلا محاولة بئيسة أفرزت كل السلبيات المزمنة التي تعاني منها المجتمعات، ولا زالت تلتمس لها حلا فلا تجده، ما دامت مصرة على رفض الدين أسلوبا في توجيه الحياة الاجتماعية.

مصطفى بن حمزة

المصادر والمراجع

1. إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي دار المعرفة بيروت.
2. الأخلاق النظرية د عبد الرحمن بدوي وكالة المطبوعات الكويت 1975
3. الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع د سيد محمد بدوي
4. الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع د. سيد محمد بدوي دار المعرفة الجامعية 2000
5. الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع د. سيد محمد بدوي دار المعارف الجامعية 2000
6. الأخلاق بين الفلسفة وعلم الأخلاق د سيد محمد بدوي
7. الأخلاق عند الغزالي د زكي مبارك دار الجيل بيروت.
8. البداية والنهاية لابن كثير دار الكتب العلمية بيروت ط.5. 1989

9. تاريخ الفلسفة الحديثة يوسف كرم دار المعارف مصر 1963

10. تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق إيمانويل كانط ترجمة د عبد الغفار مكاوي منشورات الجمل ط كولونيا ألمانيا 2002.

11. تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق لكانط مقدمة عبد الغفار مكاوي.

12. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية د مصطفى عبد الرازق مكتبة النهضة المصرية 1966

13. تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لابن مسكويه مكتبة الثقافة الدينية القاهرة

14. الجغرافيات الأخلاقية المنظومة الأخلاقية في عالم الفوارق ديفيد سميث ترجمة مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية بوجدة.

15. دستور الأخلاق في القرآن د محمد عبد الله دراز ترجمة د. عبد الصبور شاهين مؤسسة الرسالة ط. 9. 1996

16. الذريعة إلى مكارم الشريعة للراغب الأصفهاني تقديم طه عبد الرؤوف سعد مكتبة الكليات الأزهرية 1973

17. رفع النقاب عن تنقيح الشهاب شرح الشوشاوي بتنقيح القرافي تحقيق مبارك موتاقي وأحمد الغالب طبعة وزارة الأوقاف المغربية 2011

18. سنن أبي داود.

19. سؤال الأخلاق د طه عبد الرحمن المركز الثقافي العربي الدار البيضاء 2005

20. السياسات لأرسطو ترجمة أوغوسطينوس باربرة البولسي اللجنة الدولية لترجمة الروائع الأونيسكو.

21. السيرة النبوية حلف الفضول لابن هشام دار صبح ط 1 . 2006

22. صحيح البخاري.

23. العقل الأخلاقي العربي د محمد عابد الجابري .

24. علم الأخلاق باروخ سبينوزا ترجمة جلال الدين سعيد ط مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 2003

25. علم الأخلاق باروخ سبينوزا ترجمة جلال الدين سعيد مركز الدراسات الوحدة العربية بيروت 2009.

26. عن العقل الأخلاقي العربي د محمد عابد الجابري مركز دراسات الوحدة العربية سنة 2009.

27. عيون الأثر والمغازي والشمائل والسير لابن سيد الناس 190 دار الآفاق بيروت

28. الفكر الأخلاقي الجديد د أحمد عبد الحليم عطية دار الثقافة العربية 2006

29. الفكر الأخلاقي الجديد د أحمد عبد الحليم عطية دار الثقافة العربية 2006

الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، العقليون والذوقيون أو النظر والعمل. د. أحمد محمود صبحي دار المعارف ط. 2. 1983.

30. الفلسفة الرواقية د عثمان أمين لجنة التأليف والنشر القاهرة 1959

31. في مصادر التراث السياسي الإسلامي دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل د نصر محمد عارف المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1994

32. قصة الحضارة ول ديورانت ترجمة محمد بدران شركة نهضة مصر 2001

33. كتاب الأخلاق لأرسطو ترجمة إسحاق بن حنين تحقيق عبد الرحمن بدوي وكالة المطبوعات الكويت1977.

34. المثل العقلية الأفلاطونية لمؤلف مجهول تحقيق د عبد الرحمن بدوي المعهد الفرنسي للآثار الشرقية القاهرة.

35. محاضرات في فلسفة الأخلاق د إمام عبد الفتاح إمام دار الثقافة القاهرة 1974

36. المستدرك على الصحيحين للحاكم النيسابوري كتاب الإيمان. دار المعرفة بيروت

37. مسند أحمد بن حنبل دار الكتب العلمية بيروت

38. المشكلة الخلقية د زكرياء إبراهيم مكتبة مصر.

39. المشكلة الخلقية د زكرياء إبراهيم مكتبة مصر

40. المشكلة الخلقية د زكرياء إبراهيم مكتبة مصر - محاضرات في فلسفة الأخلاق د.إمام عبد الفتاح إمام.

41. مقال في المنهج رينيه ديكارت ترجمة محمد الخضيري المطبعة السلفية القاهرة 1930.

42. مقال في المنهج رينيه ديكارت.

43. ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان د حربي عباس دار المعرفة الجامعية الإسكندرية 1995.

44. مناهج البحث عند مفكري الإسلام علي سامي النشار

45. منبعا الأخلاق والدين هنري برجسون ترجمة د سامي الدروبي و د عبد الله عبد الدايم الهيئة المصرية للتأليف والنشر 1971.

46. الموسوعة الفلسفية المختصرة

47. الموسوعة الفلسفية المختصرة ترجمة فؤاد كامل و جلال العشري و عبد الرشيد الصادق دار القلم بيروت

48. الموسوعة الفلسفية المختصرة ترجمة فؤاد كامل.

49. موطأ الإمام مالك كتاب الجامع رواية يحيى بن يحيى الليثي دار النفائس بيروت ط.4. 1980

50. موقف العقل والنقل من رب العالمين وعباده المرسلين مصطفى صبري دار إحياء التراث بيروت.

51. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام د علي سامي النشار دار المعارف بمصر 1971.

المحتويات